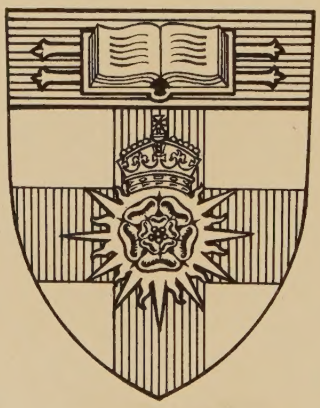
PR [CG6 – Zeitschrift –]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY
SHL
WITHDRAWN

Inhaltsverzeichnis 3. Jahrgang 1951

A. ABHANDLUNGEN

Seite

Adorno, Theodor, W.: Kierkegaards Lehre von der Liebe 23
Benz, Ernst: Das Paulus-Verständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche 289
Bollnow, O. F.: Friedrich Georg Jünger — Werner Bergengrün, zwei Dichter der neuen Geborgenheit 229
Ernst, Joachim: Gesetz und Schuld im Werk Fontanes 209
von Glasenapp, Helmuth: Hinduismus und Islam in der Krise der Gegenwart 309
Hölzle, Erwin: Der russische Nationalgedanke und die Neue Welt . . 336
Huber, Ernst Rudolf: Das persönliche Regiment Kaiser Wilhelms II. . . 134
Lange, Hermann: Die Rolle der ‚Interessen' in der amerikanischen Geisteswissenschaft 347
Lauth, Reinhard: Dostojewskij und Tschaadajew 108
Leibbrand, Werner: C. G. Jungs Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas 122
von der Marwitz, Alexander: Ein Brief von — 246
Meier, P. Ludger, OFM.: Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation 53
Schantz, Reinhard: Goethes ‚Urworte orphisch' in ihrer geschichtsphilosophischen Bedeutung 38
Schmitz, Georg: Geulincx und die Bewegung des Pur Amour . . . 220
Schoeps, Hans-Joachim: Der junge Bismarck als Journalist 1
Schoeps, Hans-Joachim: Realistische Geschichtsprophetien um 1850 . . 97
Schoeps, Hans-Joachim: Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente? 322
Studentenbriefe aus der Zeit der Romantik 12
Teicher, J. L.: Die Schriftrollen vom Toten Meer — Dokumente der jüdisch-christlichen Sekte der Ebioniten 193

B. MISCELLANEA

Andreas, Willi: Neue Aufklärungsliteratur 152
Benz, Ernst: Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche 155
Benz, Ernst: Volkskunde und Geistesgeschichte 261
Benz, Ernst: Luther in amerikanischer Sicht 363
Bismarck und Beckerath 366
Ein Bericht aus dem Präsidentschaftsjahr Louis Bonapartes 165
Heichelheim, Fritz M.: Ezra's Palestine and Periclean Athens 251
Kurfess, Alfons: Vergil und die Sibyllinen 253
Mensching, Gustav: Wesen und Aufgaben der Religionssoziologie . . . 76
Röhrich, Lutz: Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage 69
Schoeps, Hans-Joachim: Philosophie der Erscheinung. (Zu Heinrich Barths gleichnamigem Werk) 78

Seite

Schoeps, Hans-Joachim: Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland 160
Stocks, Hermann: Manichäische Miszellen I 148
Stocks, Hermann: Manichäische Miszellen II 258
Stocks, Hermann: Manichäische Miszellen III 358
Thieberger, R.: Was ist ein Masonet? 168

C. BUCHBESPRECHUNGEN

Adorno: Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Mannzen) 376
Adorno: Philosophie der neuen Musik (Lenz) 377
Albright: Von der Steinzeit zum Christentum (Schoeps) 369
Altaner: Patrologie, 2. Aufl. (Schoeps) 285
Anthropologie, Synthetische, — Vorträge u. Diskussionsberichte der ‚Konferenz zur Förderung der Verbundenen Wissenschaften vom Menschen' (Freund) 171
Anwander: Die Religionen der Menschheit, 2. Aufl. (Lohff) 83
Backmund: Monasticum Praemonstratense I (P. Meier, O. F. M.) . . 286
Bammel: Frankfurt und Berlin in der deutschen Revolution (Sch.) . . 283
Barthel: Goethe das Sinnbild deutscher Kultur (Scharschuch) 181
Becker: Vom Barette schwankt die Feder (Schoeps) 184
Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948 (Althaus) . . 81
Beuroner Hochschulwoche 1948 (Sch.) 93
Blüher: Traktat über die Heilkunde, 3. Aufl. (Leibbrand) 188
Boethius: De consolatione philosophiae 189
Boll: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums (Schoeps) . . . 285
Bollnow: Rilke (Mörchen) 381
Brod: Diesseits und Jenseits, 1. Band (Schäfer) 182
Buber: Das Problem des Menschen (Bollnow) 87
Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Schoeps) 85
Bultmann: Gottesbild und Menschenbild, 2 Aufsätze von B. und G. van der Leuw (W. L.) 83
Bultmann: Das Evangelium des Johannes 187
Burger: Saint Augustin un père de l'église (W. B.) 373
von Campenhausen: Die Askese im Urchristentum (Müller) 178
Cassirer: Vom Mythus des Staates (Sch.) 174
Dessauer: Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft (Sch.) . . 189
Dibelius: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung (Schoeps) 86
Dornseiff: Die griechischen Wörter im Deutschen (Schoeps) 274
Eißfeldt: Die ältesten Traditionen Israels (Dietrich) 270
Franz: Bücherkunde zur deutschen Geschichte (Sch.) 383
Freiburger Dies Universitatis 1948—49 (Sch.) 93
Frings: Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache (Genzmer) 177
Gehlen: Der Mensch (Schoeps) 170
Gogarten: Die Verkündigung Jesu Christi (Lenz) 84
Goldschmidt: Der Nihilismus im Licht einer kritischen Philosophie (Köhler) 184
Grothe: Wiegendrucke in der Zeitenwende 185
Häring: Das Heilige und das Gute (Mensching) 369
von Harnack: Das Wesen des Christentums, 74.—77. Tausend (Sch.) . . 186

Seite

Hartung: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (Sch.) 287
Hauck: Die Erwählten (Weerda) 187
Helwig: Auf der Knabenfährte (Sch.) 185
Hengstenberg: Christliche Askese (Müller) 178
Hermelink: Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta (Leese) 180
Herz: Denk ich an Deutschland in der Nacht (Sch.) 287
Hofmeister: Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche (Müller) 374
Hutten: Seher — Grübler — Enthusiasten (Sch.) 286
Hutterischen Brüder. Die älteste Chronik der —, (Pasche) 371
Iserloh: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck (Weerda) . 180
Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Schoeps) 92
Jurevics: Henri Bergson (Diwald) 376
Kahle: Die hebräischen Handschriften aus der Höhle (Wehr) 273
Kapelrud: Joel Studies (Grether) 176
Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum (Sch.) . . 186
Kirche, Die — in der Welt (Lenz) 84
Kummer: Brünhild und Ragnarök (Genzmer) 375
Lange: König Echnaton und die Amarnazeit (Ernst) 268
van der Leeuw: Gottesbild und Menschenbild, zwei Aufsätze von R. Bultmann und G. van der Leeuw (W. L.) 83
Leibniz: Briefwechsel, Band IV (Schoeps) 280
Lerch: Isaaks Opferung christlich gedeutet (Schoeps) 277
von Loewenich: Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jacob Burckhardt (Ernst) 277
Mariens, Die leibliche Himmelfahrt —, (P. L. M.) 179
Monzel: Die Überlieferung (Lohff) 368
Mühlmann: Mahatma Gandhi (Mensching) 191
Müller: Russischer Geist und evangelisches Christentum (Lauth) . . . 374
Nigg: Das Buch der Ketzer (Schoeps) 279
Noth: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 175
Noth: Geschichte Israels (Schoeps) 272
Ohm: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Mensching) 268
Peterson: Theologische Traktate (Schoeps) 371
Pfänder: Philosophie der Lebensziele (Diwald) 172
Pfeiffer: Friedrich Wilhelm Ghillany (Sch.) 188
Puech: Le Manichéisme (Stocks) 274
v. Ranke: Geschichte des Don Carlos 187
Rehm: Kierkegaard und der Verführer (Ernst) 89
Revers: Die Psychologie der Langeweile (Leibbrand) 91
Ritter: Festschrift für —, zu seinem 60. Geburtstag (Schoeps) . . . 281
Röllenbeck: Magna Mater im Alten Testament (Leibbrand) 284
Roth: A History of the Jews in England (Sch.) 286
Sauer: Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften (Diwald) . 169
Schmidt: Grundriß der Kirchengeschichte II (Sch.) 186
Schmitt: Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation (Sch.) . . 187
Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum (Liermann) 379
Schrade: Der verborgene Gott (Lohff) 266
Schroers: Die Sprache als Lebensform (Kuhn) 376
Sciacca: L'existence de Dieu (Kuhn) 375
Seeberg: Luthers Theologie in ihren Grundzügen 186
von Siebenthal: Krankheit als Folge der Sünde (Leibbrand) 189

Seite

Siegert: Griechisches in der Kirchensprache (Schoeps) 274
Steinbüchel: Sozialismus (Schoeps) 282
Stemplinger: Volksglaube (Bruehl) 284
Strömberg: The Aeolus Epiode and Greek Wind Magic 189
Täufer, Quellen zur Geschichte der —, Band IV: Baden und Pfalz (Schoeps) 278
Tawney: Religion und Frühkapitalismus (Gottschalk) 372
von Thadden-Trieglaff: War Bismarck Christ? (Sch.) 188
Weiß: Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles (Kuhn) . 376
Wellek: Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk Felix Krügers (Leibbrand) 189
Wörner: Musik der Gegenwart (Lenz) 282
Wolff: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung (Schoeps) . . . 380
Wunderle: Zur Psychologie des hesychiasischen Gebets (Müller) . . . 374
Zocher: Tatwelt und Erfahrungswissen (Schaaf) 174

D. BIBLIOGRAPHIEN

Bibliographie der Dissertationen: 93, 190
Aus ausländischen Zeitschriften: 95, 191
Zur Besprechung eingegangene Bücher: 96, 192, 288, 384
Bibliographie der Schriften von O. F. Bollnow von 1945—1951: . . . 287

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
ERNST BENZ, MARBURG, und OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, MAINZ
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN/HEIDELBERG
1951 3. Jahrgang Heft 1

DER JUNGE BISMARCK ALS JOURNALIST

(Unbekannte Materialien)

HANS JOACHIM SCHOEPS

Die weitverzweigte Bismarckforschung ist bisher daran gescheitert, die Artikel des jungen Bismarck in der Kreuzzeitung zu identifizieren, deren Autorschaft ganz oder teilweise auf ihn zurückzuführen ist. Wer die ersten Jahrgänge der „Neuen Preußischen Zeitung" (Kreuzzeitung) kennt, weiß, daß diese Aufgabe wohl unlösbar bleiben wird. B. Studt[1]) wollte einst 125 Artikel und Miszellen aus den beiden ersten Jahrgängen (1848 und 1849) auf Bismarck zurückführen; sichere Kriterien hat er selten nennen können, und für die überwiegende Mehrzahl der Fälle stimmt die Zuschreibung auch nicht. Aus G. Hesekiels[2]) Schilderungen wissen wir, wie die Mitarbeit tatsächlich aussah. Er berichtet: „Wie oft saß er (Bismarck) an dem großen runden Tisch und schrieb in jenen ganz eigentümlich festen, aber hohen und eng aneinandergedrängten Zügen. Zuweilen kam er auch ganz hastig ins Zimmer, [3]) grüßte eilig, stellte sich, Hut und Handschuh in der Linken behaltend, an ein Pult, rasch einige Zeilen niederwerfend. ‚Hängen Sie den landesüblichen Vers daran', rief er dann wohl dem Redacteur-en-chef zu und eilte grüßend wieder hinaus." Insbesondere 1849 und 1850 waren seine Spezialität kleine Kammerberichte, kurze kampflustige und schneidende Bemerkungen zu politischen Tagesproblemen und Personen, zumal ihm mißliebigen[4]), die die Zeitung dann unter dem

1) Bismarck als Mitarbeiter der Kreuzzeitung in den Jahren 1848 und 49 Diss. 1903.
2) Das Buch vom Grafen Bismarck, Bielefeld 1869, 164.
3) Das Redaktionslokal befand sich damals in Berlin, Dessauerstr. 5.
4) Artikel gegen Hansemann hat Clausewitz in Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins Bd. 32 (1895) veröffentlicht.

Strich im „Berliner Zuschauer" gebracht hat. Sie zeigen Bismarck als einen Meister der journalistischen Kleinkunst und politischer Portraitierung; voll guter Laune, Spottlust und witziger Scherze. Der „Zuschauer" dieser Jahre war eine reichlich boshafte und bissige Glossensammlung, sozusagen „Aktuelles vom Tage", aber gegenüber der übrigen Zeitung so gepfeffert und journalistisch, daß der Ton bei Freund und Feind häufig genug böses Blut gemacht hat. [5])

Das Interesse der Bismarckforschung wird sich besonders den größeren Aufsätzen zuwenden, die den Kammerreden korrelieren. [6]) In der Friedrichsruher Ausgabe fehlen sie, weil sie sich in den seltensten Fällen als Bismarcksches Gut einwandfrei bestimmen lassen. Auch stilistisch ist die Unterscheidung von den ebenfalls brillant geschriebenen Artikeln Hermann Wageners äußerst schwierig, zumal sie ja häufig ein Mischprodukt waren. Die Artikel, deren Autorschaft der alte Bismarck aus Erinnerung als sein geistiges Eigentum in Gesprächen mit Horst Kohl bezeichnet hat, sind von diesem im Bismarck-Jahrbuch I, 469 ff; III, 398 ff veröffentlicht worden. Hier werden nun drei weitere Artikel veröffentlicht, deren Bismarcksche Autorschaft deshalb festgestellt werden kann, weil gleichzeitige Notizen in z. T. bisher ungedruckten Tagebuchaufzeichnungen der Gebrüder Gerlach die Gewähr dafür geben.

Bismarck contra Radowitz

I.

Daß Bismarck Person und Politik Joseph Maria von Radowitz' auf das Erbitterste bekämpft und ungerecht verunglimpft hat, ist nicht nur aus GE, sondern aus vielerlei anderen Äußerungen (so Briefe 261, 265 an Wagener; 238 an Scharlach in Friedrichsruher Ausgabe) sowie aus einer Reihe Notizen im „Zuschauer" wohlbekannt. Neu ist nachfolgender Leitartikel der „Neuen Preußischen Zeitung" mit dem Zeichen + vom 19. Mai aus Berlin, ohne Überschrift, der Bismarck zuzuschreiben ist. Denn das ungedruckte Tagebuch Ludwig von Gerlachs vom 26. Mai 1849 vermerkt: „Der Artikel

5) Vgl. Ludwig von Gerlach: Aufzeichnungen aus seinem Leben II. (Schwerin 1905), 34: „Ich litt viel unter der ungesalbten, pöbelhaften Polemik der Kreuzzeitung, von der mein Bruder Otto eben deshalb nicht mehr wissen will. Das Kreuz habe ich in den Titel gebracht." Franz von Florencourt urteilte drastischer: „Oben Kirche — unten Weißbierkneipe." — Heinr. Alex. von Armin meinte: „Die Zeitung trägt ein heiliges ehrwürdiges Zeichen auf der Stirn und predigt in ihren langen Spalten wie aus den Kirchenfenstern dem Volke Buße, während unten im Kellergeschoß dieser politischen Kirche böse Buben angestellt sind, um die Vorübergehenden mit Steinen und Kot zu bewerfen."

6) Vgl. Erich Marcks: Bismarck und die deutsche Revolution 1848—51 ed. W. Andreas, Stuttgart 1939, 119: „Da sind größere Aufsätze, die neben den sachlichen Reden herlaufen, Aufsätze zur Verfassungs-, Wirtschafts-, Unionspolitik, an Greifbarkeit und dialektischer Kunst jenen Reden verwandt; schon in ihnen wirkt am persönlichsten die Polemik". Was für Aufsätze hier von Marcks gemeint wurden, ist unersichtlich.

gegen Radowitz' Politik eines Weinreisenden ist von Bismarck." Diese Wendung findet sich in dem Artikel; eine solche Überschrift kommt sonst im Mai 1849 nicht vor. Auch sprachlich zeugen die Indizien für Bismarcks Autorschaft, dessen weltanschauliche Stellungnahme contra Radowitz von seinen damaligen Anschauungen aus durch diesen Artikel eine interessante Beleuchtung erfährt.

Neue Preußische Zeitung
Nr. 115, 20. Mai 1849

+ Berlin, den 19. Mai Unter den Männern, welche jetzt in Berlin beschäftigt sind, die Sünden der Frankfurter Versammlung nach Möglichkeit unschädlich zu machen, und unter den politischen Köpfen Deutschlands überhaupt scheint der Hannöverische Minister Stüve zur hervorragendsten Rolle berufen zu sein.[7]) Leider ist es Wenigen, auch unter denen, mit welchen Hr. Stüve hier zu verhandeln hat, gegeben, sich die Klarheit politischer Anschauung, das consequente Rechtsbewußtsein, die Freiheit von der Bedrückung durch das Kammer- und Zeitungs-Geschwätz 24stündiger Politiker, in gleichem Maße zu bewahren, wie der Vorkämpfer des verfassungsmäßigen Rechtes in Hannover, dessen Rechtsboden bisher von den Fallthüren und Versenkungen des Vinckeschen keine Spur dargeboten hat.[8]) Durch jene seltsame Ironie des Schicksals finden die Bestrebungen des niemals als revolutionair verfolgten Bürgermeisters von Osnabrück jetzt eine wirklich revolutionaire und, wie wir fürchten, erfolgreiche Opposition in den unitarischen Plänen des Herrn von Radowitz, dem, wie es scheint, noch Mancher Abbitte thun wird, der seine politische Gesinnung als reactionär verdächtigt hat. Wer Hr. v. R. in der Nähe gesehen hat, läßt ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß sein Geist mit allen Waffen der Dialektik, welche ein reicher Schatz von Wissen, und eine seltne Streitfertigkeit darbieten könne, auf das Vollständigste ausgerüstet ist,[9]) und Preußens Unglück will, daß diese Kraft in die linke Schale der Wage falle, ohne einen

7) Vgl. die rückblickende Bemerkung im Brief an Scharlach vom 4. Juli 1850 (GW XIV, 161): „Stüve war bei den Berliner Conferenzen im Vergleich mit Radowitz entschieden conservativ zu nennen."

8) In „Neue Preußische Zeitung" (NPZ) Nr. 96 vom 26. IV. 1849 wird Vincke, mit dem er sich bekanntlich drei Jahre später duelliert hat, ähnlich ironisch wie auch früher schon als „Freiherr vom Rechtsboden" von ihm behandelt. Bei diesem Artikel „Zur schönen Kunstfigur" hat Bismarck die Autorschaft zugegeben; vgl. H. Kohl Bismarck-Jahrbuch III (1896), 417ff.

9) Vgl. Bismarcks bekannten respektvollen Bericht über Radowitzens, des verhaßten Gegners, Erfurter Rede vom 25. Aug. 1849 im „Zuschauer" des nächsten Tages (B.-J. I. 472), in dem er die „eindrucksvolle Persönlichkeit des Redners", den „ergreifenden aromaschwangeren Ton der Stimme" und des bleichen Redners „langjährige Erforschung der den gewöhnlichen Sterblichen unzugänglichen Wahrheit in den Katakomben der Weisheit" rühmt. Der Grundzug der Charakteristik ist natürlich satirisch. Weit freundlicher gegen Radowitz ist Gerlachs Leitartikel in der Nr. 199 v. 29. VIII.: „Das Vertrauensvotum".

ihr gewachsenen Gegner zu finden. Wie überwältigend muß die hier unter dem Namen Paulskirchen-Schwindel bekannte Krankheit gewesen sein, wenn ein Mann wie R. ihr nicht widerstehen konnte, wenn der Verfasser der bekannten „Gespräche" noch heute sklavisch unter dem Einfluß des Gespenstes der dahingeschiedenen Majorität der Paulskirche steht, wenn der von den Demokraten als das Arsenal aller Kampfmittel des historischen Rechtes gefürchtete, als Jesuit verdächtigte General v. R. mit Phrasen, die wir einem rheinländischen Weinreisenden (Sperrung von mir) oder einem Frankfurter Professor der Staatswissenschaft nachsehen möchten, [10]) von der Souverainetät des Volks, und von der Unüberwindlichkeit einer Revolution, von dem verlegenen Kram französischer Staatsweisheit der Constituante spricht. Sollen wir wiederum, wie am 5ten Dezember, die Last des Octroyirens, obenein unter der Verdächtigung, welche den Namen R. bei der ganzen constitutionellen Mittelmäßigkeit Deutschlands begleiten wird, [11]) auf uns nehmen, um zu octroyiren, was wir in hinterlassenen Schriften der National-Versammlung finden? Sollten wir Deutschland mit dem Blut unserer Kinder erobern, um uns dann fast dieselbe Schlinge freiwillig über den Nacken zu werfen, der uns die Weisheit des Königs kaum entzogen hat? Sollte die jetzige monarchistische Erhebung des altpreußischen Volkes ebenso ungenützt fortgeworfen werden, wie die des vorigen Herbstes, dann freilich schwände die letzte Hoffnung der Vaterlandsfreunde, die haltlosen Zustände des engeren Vaterlandes an einer deutschen Verfassung, mit der zu regieren möglich wäre, wieder aufzurichten; dann möchte eine späte Reue die treuen Söhne Preußens ergreifen, welche jetzt für den König und das Vaterland Gut und Blut freudig daransetzen. Möchte es Herrn v. Radowitz gelingen, den Alp von sich abzuschütteln, den er von Frankfurt mitgebracht hat, möchte es ihm gelingen, aus der Verschanzung falscher Doctrin und Methode, hinter welcher er sich mit den Waffen überlegener Dialectik vertheidigt, einen freien Blick in das Land Preußen zu werfen, welches er seit Frankfurt nicht mehr zu kennen scheint.

II

Daß die Plänkeleien gegen Radowitz und seine Unionspolitik [12]) sich durch das ganze Jahr 1849 fortgesetzt haben, ist bekannt.

10) Der Ausdruck selbst ist verräterisch für Bismarcks Autorschaft. Er findet sich schon in dem Brief vom 26. V. 1847 (GW XIV, 91), wo er — offenbar gegen von Beckerath — von „banalen aufgeputzten Phrasen der rheinischen Weinreisenden-Politik" spricht.

11) Eine ähnliche Wendung im Briefe am Scharlach aaO. 161: Radowitz richte sich nach der sog. öffentlichen Meinung, „die doch nichts ist als die Oberflächlichkeit derjenigen konstitutionellen Schreier, die sich am unverschämtesten geltend zu machen wissen".

12) Sehr richtig pointiert Marcks aaO. 96: „Die Geschichte der Union ist die Geschichte ihrer Zersetzung".

Insbesondere im August 1849 hat Bismarck außerordentlich bösartige Notizen im „Zuschauer" veröffentlicht. (26., 28. und 31. August), deren Autorschaft zu raten er seiner Frau aufgegeben (Brief vom 31. 8. 49 — GW XIV, 137) [13]), aber Horst Kohl im Alter expressis verbis zugegeben hat (Bism. Jahrbuch I, 475, 1). Wir übergehen Ungeklärtes und Ungewisses der folgenden Monate und gehen zu einem weiteren Bismarck-Artikel gegen die Unionspolitik von Radowitz in ihrem Spätstadium über, dessen Autorschaft bisher unbekannt gewesen ist, sich aber aus dem Gerlachschen Familienarchiv sicher belegen läßt.

Er führt uns in den kritischsten Moment der damaligen preußischen Außenpolitik, als der König zwischen dem Ratgeber Radowitz, den Kabinettsministern und den Freunden der Kamarilla schwankte und hin und hergeworfen wurde. Als der König sich immer mehr Radowitzens Ratschlägen öffnete, hat Bismarck vierzehn Tage vor der offiziellen Ernennung Radowitzens zum Außenminister einen Artikel gegen den „liberalen und revolutionären" Charakter der Unionspolitik gerichtet, der aus den Tagebüchern Ludwig von Gerlachs sicherzustellen ist. De facto ging der Artikel gegen die Politik des Königs selber; er führte daher auch zum Skandal.

Tagebuch Gerlach, 20. II. 1853: „ — Der König hat gestern (Gewährsmann ist der Justizminister Uhden) geantwortet: Radowitz gebe er preis, aber Wagener habe ihn, nachdem er ihn durch Niebuhr habe warnen lassen, denselben Abend 1850 durch einen höhnenden Zeitungs-Artikel beleidigt, der aber von Bismarck war, was dem König nicht gesagt worden."

Eine solche Warnung ist Wagener am 14. September 1850 aus Sanssouci durch den Kabinettsrat Niebuhr, den Sohn des berühmten Historikers, zugegangen „wegen wegwerfender Ausdrücke über Preußens Ehre und die von Sr. Majestät Gouvernement befolgte Politik". Wagener verfolge Parteizwecke „nicht minder als die äußerste Linke ohne Rücksicht auf das kgl. Ansehen und ohne Scheu vor dem Thron". Diese Warnung bezog sich auf einen Artikel Wageners vom Donnerstag, d. 12. September 1850, in dem der gegen Radowitz gezielte Satz stand.: „Das Haupthindernis der Verständigung mit Oesterreich liegt in den P e r s o n e n und es ist nichts als gütmütige Beschränktheit, die P o l i t i k ändern zu wollen, ohne die P o l i t i k e r zu wechseln".

Am Sonnabend, den 14. September, ist nun ein neuerlicher Artikel in der NPZ erschienen — nach der Quelle Gerlach also aus Bismarcks Feder —, der des Königs allerhöchstes Mißfallen hervorgerufen hat. In der Jubiläumsausgabe der Kreuzzeitung vom

13) Ludwig v. Gerlach vermerkt in sein Tagebuch (ungedruckt) zu diesen Notizen: „In der + Zeitung im Zuschauer beißender Spott über R', Kammervortrag in unschicklichem Ton von Bismarck, wie ich vermuthe und dann erfuhr".

16. Juni 1923 hat Paul Alfred Merbach in seinem geschichtlichen Überblick zum 75. Jubiläum der Kreuzzeitung einen bis dahin unbekannten Brief des Monarchen vom 24. September 1850 an den Grafen Voss-Buch zum Abdruck gebracht. In ihm finden sich folgende Sätze:

„Ich muß ein klares Wort über Wagener und die Kreuz-Zeitung mit Ihnen reden. Es handelt sich um den Artikel vom Sonnabend vor acht Tagen (d. h. aus der Nr. 213 vom 14. September), nachdem Niebuhr Wagener am Donnerstag zuvor auf die Gefahr aufmerksam gemacht hat, die sein Angreifen meiner eigenen Politik für die Wahrhaftigkeit seines angeblichen Zweckes habe, nämlich den, dem lebendigen Königtum wider die Papierchartensucht der Zeit zu helfen. Jene frechen Worte waren dann die Antwort auf meine Botschaft, das lasse ich mir nicht bieten um derselben Grundsätze und Ursachen willen, die Wageners Streben angeblich inspirieren. Es war eine Ohrfeige ins Gesicht des Königs, der soeben zu ihm erst warnend gesprochen hatte —".

Wie erregt der König über den Bismarckschen Artikel gewesen sein muß, ersieht man auch aus den Notizen des Generaladjudanten Leopold von Gerlach vom Erscheinungstage (Denkwürdigkeiten I, 531): „Am Sonnabend (15. Sept.) bei dem Kaffee-Vortrag war der König in sehr gereizter Stimmung, unter anderem bemerkend, die Hornisse, dieses schändliche revolutionaire Casseler Blatt, enthielte nicht ärgere Injurien gegen den Kurfürsten, als die Kreuzzeitung gegen ihn." Und seinem Bruder schreibt Leopold am gleichen Tage — unter dem Eindruck dieser Kontroverse mit der Kreuzzeitung stehend — er sei wegen seines Opponierens gegen die Radowitzische Politik beim König um Abschied aus seinem Amte eingekommen (Aufz. II, 109). Am 23. September notiert Leopold von Gerlach erneut (Denkw. I, 536): „Gestern noch eine Unterhaltung mit S. M. über die Kreuz-Zeitung, von der er das Unmögliche verlangt, daß sie seine Deutsche Politik billigen und vertheidigen soll".

Bekanntlich ist Bismarck am 8. Mai 1851 zum Legationsrat und am 15. Juli zum Preußischen Bundestagsgesandten in Frankfurt ernannt worden. Bismarcks Ernennung war, wie wir wissen, Gerlachs Werk — trotz anfänglicher Bedenken des Königs und trotz Manteuffels heftigem Widerstreben. Es ist unwahrscheinlich, daß Gerlach Bismarcks Ernennung trotz der in des Königs Augen verdienstlichen Olmütz-Rede hätte durchsetzen können, wenn die wirkliche Autorschaft des Artikels vom vergangenen Herbst dem König tatsächlich bekannt geworden wäre.

Der Artikel selber ist interessant wegen seiner legitimistischen These im Stile der engeren Kreuzzeitungs-Fraktion und der Gerlachs. Bismarck hat danach im Herbst 1850 das Bündnis mit Oesterreich gegen die Revolution für erstrebenswert angesehen und die Verfassung der Union mit Grundrechten, die zwischen Krone und

Parlament vereinbart werden, für ein revolutionäres Teufelswerk gehalten.[14]) Die Politik Radowitz' ist von Bismarck damals gerade deshalb bekämpft worden, weil sie zum Bruch mit Oesterreich führen müsse. Gleichwohl sieht man feine Unterschiede: Bismarck kämpft nicht in erster Linie deshalb gegen die Unionsverfassung an, weil die „Grundrechte" das Gottesgnadentum der Krone verkürzen — was den Gerlachs das Entscheidende war —, sondern weil sie der preußischen Krone nicht hinreichendes Übergewicht verbürge. Doch sei der ominöse Artikel, an dem Bismarcks Karriere beinahe gescheitert wäre, nunmehr zum Abdruck gebracht:

Neue Preußische Zeitung
Nr. 213, 14. Sept. 1850

Nicht die Union an sich,

sondern lediglich deren constitutionelles Beiwerk ist es, was eine Verständigung mit Oesterreich unmöglich macht.[15]) Die Union als Schutz- und Trutz-Bündnis war ein wirkliches Bedürfniß und es war das ganze Ungeschick und die plumpe Pfiffigkeit der preußischen Diplomatie erforderlich, um dieselbe zu dem zu machen, was sie geworden ist, zu einer Zungendrescher-Herberge, so wie zu einem Mittel, die norddeutschen Staaten von Preußen hinwegzutreiben und das gegenwärtige oesterreichische Ministerium als den eigentlichen und einzigen Vertreter des konservativen Prinzips in Deutschland hinzustellen. Sonst wäre nichts natürlicher gewesen, als daß dem Andrange der Revolution gegenüber die deutschen Staaten zweiten und folgenden Ranges sich enger an diejenige deutsche Großmacht anschlossen,[16]) auf deren Schutz sie ja nach ihrer Lage vorzugsweise oder ausschließlich angewiesen waren, daß mithin neben der preußischen Union sich eine gleichartige oesterreichische bildete, und daß demnächst Preußen und Oesterreich gleichsam als Vororte dieser deutschen Staatenkörper auf der einen Seite die Einheit des ganzen Deutschlands vermittelten, und auf der anderen den übrigen deutschen Staaten durch ihren Schutz die Sicherheit

14) Von den 195 §§ der Unionsverfassung vom 16. Mai 1849, die den beiden Häusern des Erfurter Parlaments am 20. März 1850 zur Beratung zugegangen war, stimmten 119 wörtlich mit dem Entwurf der Paulskirche überein. Vgl. K. Binding: Der deutsche Bundesstaat auf dem Erfurter Parlament und die Stellung der preußischen Camarilla, bes. Otto von Bismarcks zu ihm, Deutsche Rundschau Bd. 148 (1911, 335 f).

15) Vgl. Rede vom 15. April im Erfurter Volkshaus (GW X, 94): „Wir wollen den Bundesstaat, aber lieber als um den Preis dieser Verfassung wollen wir ihn gar nicht."

16) Vgl. die Olmützrede in der Zweiten Kammer vom 3. Dez. (GW X 108 f), daß Oesterreich „Repräsentant und Erbe einer alten deutschen Macht sei", die Unionsverfassung aber eine „Mediatisierung Preußens — unter die Kammern der kleinen Staaten" bedeute, damit aber gerade das Bündnis mit den Konservativen Oesterreichs verhindern würde.

nach Innen und durch ihren Dualismus die Selbständigkeit nach Außen garantirten.[17]) So aber war der ursprüngliche übel verhehlte Zweck der preußischen Diplomatie und noch mehr der Unions-Schwätzer die Ausschließung Oesterreichs aus ihrem „deutschen Reich"; so war, vielleicht ohne daß es Mancher gemerkt, aus einem Bunde der Fürsten gegen die Revolution eine Allianz der liberalen und revolutionären Elemente incl. mehrerer preußischen Staatsmänner gegen die Fürsten geworden und die nothwendige Folge hiervon war, daß die mittelst der Union zu mediatisirenden deutschen Fürsten das ausgeschlossene Oesterreich als ihren letzten Hort betrachteten und sich um so enger an dasselbe anschlossen. Außerdem hatte die preußische Regierung, verführt durch die Anwälte des parlamentarischen Schwindels, von Hause aus übersehen, daß die Unions-Regierungen selbstredend ihre bisherigen Rechte nur in demselben Maaße an Preußen abtreten würden und könnten, als sie ihrerseits preußischen Schutzes bedurften, und daß es daher absolut unmöglich sei, mit Hannover und Sachsen so wie mit Lippe und Dessau auf dieselben Bedingungen hin zu pascisciren.[18]) Der Keim der Auflösung, welchen diese erste Lüge in ihrem Schooße barg, kam auch bald genug zum Durchbruch, doch anstatt die Schuld da zu suchen, wo sie lag, und anstatt mit den nothwendig auseinander fallenden Unions-Regierungen besondere Verträge, je nach der Machtstellung des betreffenden Staats zu schließen, deklamirte man viel von Verfassungsbruch und Untreue und vergaß darüber, daß die Untreue hier wie so oft nur ihren eigenen Herrn schlug. Wir dachten, daß die deutschen Fürsten Jeder an einem Parlament in seinem eigenen Lande reichlich genug hätten; wir hatten die Erfahrung gemacht, daß die preußische Hilfe gerade gegen die einheimischen und gegen das deutsche Parlament geleistet werden mußte, und wir gelangten deshalb zu dem durch die Geschichte leider bestätigten Schluß, daß die Etablirung eines Unions-Parlaments sowohl die Zwecke der Union vereitelte wie auch die Union selbst aufheben müsse.

III.

Wie manche Dinge zweimal auf des Messers Schneide kommen, wenn heftige Affekte im Spiele sind, so auch dieses Mal. Es war

17) Im Juli 1850 hatte Oesterreich unter russischem Druck Preußen die Teilung der deutschen Exekutive zwischen den beiden Großmächten angeboten. Vgl. E. Marcks aaO. 97.

18) Ein typisch Bismarckisch staatsmännischer Gedankengang, den aber auch Gerlach prinzipiell verfocht: Die Unionsverfassung sei gerade deshalb unannehmbar, weil sie von einer abstrakten Gleichheit der durch die Bundesverfassung von 1815 statuierten Mittel- und Kleinstaaten ausgehe und diese als gleich „souverän" behandle: Dessau, Koethen, Bernburg z. B. gleich souverän wie Hannover, Sachsen und gar Preußen ohne jede Rücksicht auf deren innere und äußere Ohnmacht oder Gesundheit. Vgl. Gerlachs Artikel in der KZ. „Der Schlehdorn" (10. IV. 50) u. ö. sowie sein Wahlflugblatt „Die Erfurter Wahlen" (Sonderdruck bei C. H. Brandis Berlin).

bereits bekannt, daß auch im April 1851 die Freude an der Journalistik Bismarck beinahe die Karriere verdorben hätte. Es handelt sich um einen dritten Artikel gegen Radowitz, der den König noch schwerer getroffen und bis aufs Blut gereizt hat, in der Osternummer (Nr. 92) vom 20. April 1851. Es war das Fragment einer Rede, die Bismarck für die Kammerverhandlung vom 10. April vorbereitet hatte, aber dann wegen eines angenommenen Antrages auf Schluß der Debatte nicht rechtzeitig mehr losgeworden war.[19]) Der Vorwurf, der in diesem Artikel dem gewesenen deutschen Außenminister gemacht wurde, ist nicht mehr und nicht weniger als Landesverrat gewesen, Preisgabe von Staatsgeheimnissen an den Feind. Eyck spricht von „höchst bösartigem diplomatischen Klatsch", weil ihn Ulmann als „unbelegbar" erklärt hat. Der „Klatsch" ist in Wirklichkeit sehr prägnant belegbar, wie die Anlagen zeigen dürften, wenn auch die Wirkung der Radowitzschen Eröffnungen von seinen Gegnern heftig übertrieben worden ist. Bismarcks Artikel — wohl einer der letzten in der KZ[20]) — hat folgenden Wortlaut:

Auf die falsche Stellung,

welche Preußen ursprünglich in der Hessischen Frage nahm, antwortete Österreich zunächst nur mit einer verhältnismäßig geringen Vermehrung seiner Streitkräfte. Am 25. October aber, während die Verhandlungen in Warschau Aussicht zu friedlicher Beilegung der Differenzen boten, erklärte Herr von Radowitz dem hiesigen österr. Gesandten, zwar mündlich aber doch amtlich, daß Preußen mobilisiere.[21]) Diese Nachricht, welche sofort nach Warschau und Wien abging, hatte die Folge, daß noch in der Nacht, wo sie am ersten

19) Vgl. Bismarck Br. 315 v. 10. VI. an die Gattin (G. W. XIV, 204); Leopold von Gerlach: Denkwürdigkeiten I, 620. Dazu Heinrich Ulmann: Kritische Streifzüge in Bismarcks Memoiren, Hist. Vierteljahrsschrift V (1902), 64 f. und Erich Eyck: Bismarck Bd. 1 (Zürich 1941), 161. — Kohl aaO. I 470 bewegte sich auf falscher Fährte.

20) Vgl. das ungedruckte Tagebuch L. v. Gerlachs vom 21. II. 53: „Beutner klagt: Bismarck werde immer absolutistischer, lasse die + Zeitung im Stich, obschon er durch diese Bundestagsgesandter; — nur seine Bälle und Diners verlange er darin angezeigt."

21) Nach Ludwig von Gerlachs Tagebuch vom 23. 4. 1851 (A. II, 113) muß Bismarcks Quelle für diese Behauptung der General von Rochow gewesen sein, der wenige Tage vor Erscheinen des Artikels auf der wöchentlichen Fraktionszusammenkunft bei dem Grafen Finck von Finckenstein — wohl am 17. April — ausführlich erzählt habe, wie im Oktober 1850 „Radowitzens Rede zu Prokesch, dem österreichischen Gesandten in Berlin, wir machten mobil — nach Warschau berichtet, daselbst wie eine Bombe gewirkt und den Kaiser Franz Joseph sofort von Warschau heim verscheucht habe". — Leopold von Gerlach (D. I, 620) berichtet noch, daß diese Unterredung Radowitz — Prokesch am 25. Oktober dem Ministerpräsidenten Brandenburg, der sich gerade in Warschau alle erdenkliche Mühe gab, den Kaiser Nikolaus von offener Parteinahme für Österreich abzuhalten, endgültig davon überzeugt habe, daß Radowitz Preußen ins Verderben führe. Offenbar von russischer Seite wurde Gerlach vorgehalten:

Orte ankam, eine Conferenz beider Kaiser stattfand, den Russischen Armee-Corps, welche auf dem Marsch nach dem Inneren waren, Ordre zum Umkehren nachgesandt wurde, der Kaiser von Österreich Warschau sofort verließ und die Rüstungen in Österreich, so wie das Heranziehen der Süd-Armee mit der größten Eile betrieben wurde, so daß zwei Tage nach dem inzwischen erfolgten und noch vom Grafen Brandenburg contrasignierten Rücktritt des Herrn von Radowitz [22]) hier die Nachrichten von den drohenden und schleunigen Heranziehen der gesamten Österreichischen Streitmacht eintrafen, welche die diesseitige Mobilmachung unabweislich erscheinen ließen. Sollte nun die Regierung das Geld, welches ihr zur Mobilmachung ohne Bedingung angewiesen war, in der Tasche behalten? [23]) Glaubte man etwa, daß Hr. Simson nur den Mund öffnen dürfe, um, wie weiland Robert Blum die Französische, so die Österreichische Armee durch eine „herzliche Ansprache" in arkadische Schäfer zu verwandeln; oder sollte Beselers Riesenfraction an die Grenze rücken, um die Österreichischen Generale durch Reden in der Weise des Livius einstweilen aufzuhalten?

Friedrich II., der Held des parlamentarischen Liberalismus, Er, der so „constitutionell" war, daß er nicht einmal Engländer zu Offizieren machte, weil er sagte, er wolle keine chambre basse in seiner Armee, auch Friedrich II. würde unbedenklich sein disponibles Geld zur Mobilmachung verwendet, zuvor aber unberufenen und unbequemen Rathgebern Gelegenheit zu mehr fortificatorischen als politischen Studien gegeben haben. Es war sehr erfreulich, daß der Krieg nicht ausbrach, und daß man, nachdem das gegenseitige Mißtrauen (welches inzwischen durch Vorfälle, die wir gern übergehen, gesteigert worden) der Überzeugung Platz machte, daß für beide Teile kein Grund für und sehr viele gegen den Krieg vorhanden waren, sich in Ollmütz im Wesentlichen auf die Bedingungen einigte, welche Herr von Radowitz am 21. dem Grafen Buol vorgeschlagen hatte. [24]) Wer ruhig und parteilos urteilt, kann in diesem

„Pendant que nous traitons, ici avec Brandebourg, Vous mobilisez l'armée, Vous donnez l'ordre de chasser les Autrichiens et Bavarois de la Hesse et Vous nous déclarerez la guerre". (ebd. II, 431). Vgl. dazu auch F. Heinemann: Die Politik des Grafen Brandenburg, Diss. Berlin 1900, 60 und unsere Anlage.

22) Dieser erfolgte am 2. November, vier Tage vor dem Tode des plötzlich erkrankten Ministerpräsidenten. Die Gegenzeichnung der Entlassungsurkunde war Brandenburgs letzte Amtshandlung.

23) Anfang April hatte die Kammer über die nach Meinung der Opposition (Amendement Beckerath-Vincke) nutzlose Verwendung des für die Novembermobilmachung bestimmten Kredits von 18 Millionen Taler debattiert und schließlich der Regierung auf Manteuffels große Rede vom 9. April hin (Stenogr. Berichte II, 923 ff.) Entlastung erteilt.

24) Über die Buol'schen Garantien in Berlin betr. Zweck, Dauer und Umfang der gemeinsamen Bundesexekution in Hessen vgl. F. Meinecke: Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913, 475; H. Friedjung: Österreich von 1848—1860, II, 1, Stuttgart 1912, 82.

ganzen Hergang nichts finden, welches zu dem bittern und leidenschaftlichen Tadel berechtigte, dem das Ministerium jetzt und vor vier Monaten ausgesetzt gewesen ist. Jeder der Herren Kritiker wird überdies in seinem eigenen Leben Momente genug kennen, wo er wünschte, anders gehandelt, gerathen oder gesprochen zu haben, und deren Andenken ihn nachsichtig gegen Andere stimmen sollte. Wir haben kein Recht zu beurtheilen, ob der Herr Abgeordnete für Aachen[25]) sich von derartigen Erinnerungen ganz frei fühlte, aber wir müssen es fast annehmen, da er sonst gewiß mit weniger Zuversichtlichkeit und weniger Bitterkeit den Stab über die etwaigen Irrthümer Anderer brechen würde.

Anlage

Bericht des Gesandten von Prokesch-Osten an den Fürsten Schwarzenberg.

Berlin, 26. October 1850

Die ohne Rückhalt drohende Sprache des Herrn von Radowitz gestern erkläre ich mir durch die Bregenzer Übereinkunft,[26]) von der er den Wortlaut kennengelernt haben mag. Der Befehl an die Gardekavallerie zur Marschbereitschaft für heute mag die erste Aufwallung gewesen sein, seine Sprache gegen mich die zweite.

Nach dieser Sprache möchte ich den Entschluß gefaßt glauben, die Bayern, falls sie in Kurhessen einrücken, feindlich zu behandeln. — Was die Leichtigkeit betrifft, mit welcher Herr von Radowitz den allgemeinen Krieg in seine Berechnung zieht, so mag Übermut daran teilhaben. Daß er aber, wenn mit seiner propagandistischen Union bis an den Krieg gelangt, eher diesen wagt als jene und die Diktatur in Deutschland aufgibt, glaube ich fest.

Im Falle man auf die bayrischen Truppen schießt, kann ich wohl nicht anders, als meine Pässe verlangen. Ich erwarte darüber Euer Durchlaucht Befehle.

(Aus den Briefen des Grafen von Prokesch-Osten 1849-1855, Wien 1896, 172 f.)

Radowitzens Worte nach den Originalen im Wiener Staatsarchiv laut Heinrich Friedjung: Österreich von 1848-1860 II, 1 (Stuttgart 1912, 83):

25) Georg von Vincke, der Nov. 1850 vom Wahlkreis Aachen-Geilenkirchen in die zweite Kammer gewählt worden war. Er hatte früher einmal Bismarck belehrt, daß es parlamentarische Sitte sei, die Abgeordneten nach ihrem Wahlkreis zu nennen, woran sich Bismarck in seinem Fall geflissentlich hielt. Am 3. IV. 1851 hatte er in der Kammer den Antrag auf Prüfung des 18-Millionen-Kredits sowie auf Untersuchung der Lage des Landes eingebracht, um gegebenenfalls die Minister in Anklagezustand zu versetzen. Vgl. H. Kaltheuner: Frh. Georg v. Vincke und die Liberalen in der preußischen zweiten Kammer 1845—1855, Diss. Berlin 1928, 52 f).

26) Am 11. Oktober abgeschlossen zwischen Österreich, Bayern und Württemberg über den Einmarsch der Bundesexekutionstruppen in Kurhessen.

„Glauben Sie mir, ich habe alle Chancen bedacht, die äußeren wie die inneren, die militärischen wie die politischen, und ich sage Ihnen: Unser Entschluß ist gefaßt. Wir dulden keine fremden Truppen in Kurhessen, und wenn daraus der Krieg wird, so machen wir augenblicklich alle neun Armeecorps mobil und setzen das äußerste ohne jede Rücksicht und ohne jeden Aufenthalt daran.“ [27])

(Auf die Bemerkung Prokeschs, Äußerungen dieser Art zur Kenntnis Schwarzenbergs bringen zu müssen, habe Radowitz geantwortet: „Tun Sie das, denn es ist das beste, daß der Fürst wisse, woran er ist“.)

Schwarzenberg an Prokesch:

Warschau, 28. Oktober 1850

„Ich muß aus Ihrem Bericht schließen, daß man es in Berlin zum Bruche treiben will. — — — — Ich vermute, daß die Arroganz der Sprache, die Herr von Radowitz gegen Sie geführt, hier große Wirkung hervorbringen wird. — — — —“.

STUDENTENBRIEFE AUS DER ZEIT DER ROMANTIK

Wir setzen hier die Veröffentlichung von Briefen der Brüder Gerlach und ihres Freundeskreises fort. Sie stammen aus den Jahren 1808 bis 1812 und gewähren manchen interessanten Einblick in diesen von der Romantik angerührten Studentenkreis. Über den Maler Friedrich Meier gaben wir Biographisches in ZRGG II, 2, 169ff. bekannt; der Freund Karl Sieveking ist der bekannte spätere Hamburger Syndikus und Diplomat, Karl Thorbecke ein romantischer Dichter zweiten Ranges, August Neander der später berühmte Kirchenhistoriker. *H. J. Sch.*

Friedrich Meier an Wilhelm von Gerlach.

Dresden, 13. Juni 1808

Neulich war Raumer[1]) hier. Er kam von Freiburg hierher, um Friedrich Schlegels Bekanntschaft zu machen. — . . . Friedrich Schlegel hat sich mit seinem Bruder und der Madame Stael hier getroffen; diese ist nur 8 Tage hier gewesen, Friedr. Schl. aber wohl 14 Tage und gestern nach Wien abgereiset. Ich sah die Stael auf der Gallerie. Sie kam mit einem großen Gefolge hinauf, u. es waren viele Leute da, um sie zu sehen. A. W. Schlegel war bei ihr, die Art wie er empfing, machte einen üblen Eindruck; er sah ganz u. gar französisch

27) Das Gesperrte ist im Bericht unterstrichen.

1) Gemeint ist der Mineraloge Karl v. Raumer, später Professor in Erlangen.

aus; in weißseidenen Strümpfen u. Schuhen mit ziemlich großen goldenen Schnallen, u. einem feinen dreieckigen französischen zusammengelegten Hut, mit dem er immer auf die Bilder wiesz, was sich sehr übel machte. Sie ist eine große Frau, ungefähr in den 40gern, ziemlich stark, eine Schulter ist schief nach hinten herausstehend; das Gesicht weiß ich weiter nicht zu bezeichnen, sie ist nicht hübsch, nicht häßlich, ziemlich blühende Farbe, ganz schwarzes Haar; Du machst Dir doch einen ganz falschen Begriff, wenn Du sie nicht gesehen hast. Schlegel schien sehr vertraut mit ihr, denn er trat ihr immer ganz nahe auf den Leib, faßte sie am Arm pp. Auch Böttger[2]) befand sich in ihrem Gefolge; es war sehr lächerlich zu sehen, wie er gedehmüthigt schweigend nebenhergehen mußte, ohne Bilder erklären zu können, denn niemand hörte auf ihn; der franz. Gesandte war auch mit der Stael. Friedrich Schlegel gefällt mir im äußern viel besser als der Bruder. Er ist nicht sehr groß u. sonst sehr stark, was mir sehr auffiel, da ich ihn mir lang u. dünn gedacht hatte. Er hat ein für mich sehr angenehmes Gesicht u. schwarzes Haar. Beide trugen Brillen, so daß ich die Augen nicht genau sehen konnte. A. W. habe ich nur noch einmal auf der Gallerie gesehen, da sah er denn deutscher aus, im runden Huth und ohne goldene Schnallen. Die Stael ist über Leipzig nach Weimar gereiset, A. W. nach Hannover u. Fr. nach Wien.

Wilhelm von Gerlach an seinen Vater.

Heidelberg, 24. 9br. 1809

Ich habe einige Male bei Daub (Colleg: Moral und Geschichte der Philosophie) hospitiert und gefunden, daß mir das Collegium von großer Wichtigkeit seyn wird, daß es mir gewissermaßen notwendig ist. In Göttingen waren leider alle philosophischen Collegien so beschaffen, daß sie zu hören ein wahrer Zeitvertreib gewesen wäre. Leider habe ich daher hierin sehr wenige Anregungen von Außen erhalten oder Hülfen von außen für meine Regungen für Philosophie. In Halle fehlte mir der Trieb und auch wohl Gelegenheit, denn die Schleiermacherschen Vorlesungen waren zu schwer und die anderen sehr schlecht[3]). Auch von dieser Seite also ist mir mein hiesiger Aufenthalt unschätzbar, — und je weniger ich im Ganzen mit den juristischen Vorlesungen zufrieden seyn kann, desto besser gefallen mir die Daubschen[4]) und das Collegium bey Creutzer[5]) über Litteratur Geschichte. Der Charakter von Daub und Creutzer unter-

2) K. A. Böttiger, ein als Pedant bekannter Dresdner Archäologe und Kunstsachverständiger, von Tieck in seiner Satire „Der gestiefelte Kater" persifliert.

3) Wilhelm von Gerlach, geb. 10. V. 1789, hatte noch nicht 16 Jahre alt sein Universitätsstudium Ostern 1805 in Halle begonnen. Über diese Zeit vgl. auch (Adolph Müllers) Briefe von der Universität in die Heimath — Aus dem Varnhagen-Nachlaß, Leipzig 1874, 262 ff.

scheidet sich auch sehr vorteilhaft von denen der meisten Göttingschen Lehrer, denen über dem Wissen und dem gelehrten Wesen sehr oft der menschliche Sinn vergangen war, und die so oft kein Herz, sondern nur noch einen Kopf zu haben schienen. — — —

In dem deutschen Privat Recht bey Heise[6]) der sehr viele Kenntnisse zu haben scheint, aber sehr trocken u. weitschweifig ist, schreibe ich zu meiner Uebung u. größeren Unterhaltung lateinisch mit, wie ich mich denn darauf überhaupt jetzt mit vielem Eyfer lege; ich habe hier — nachdem ich den Livius in Göttingen beendigt hatte — den Sallust, die Catilinarischen Reden u. das Bellum Gallicum von Caesar gelesen, u. werde jetzt Ciceros Briefe in Verbindung mit Middleton lesen —. Außerdem treibe ich für mich Röm. Recht, auf die Art, daß ich nach Hugo's Pandekten Lehrbuch[7]) mir die Hauptsätze lateinisch niederschreibe u. dazu die Hauptstellen im Corpus juris nachlese u. mir bloß die von mir gelesenen dabey notire. Um hier aber nicht zu sehr zerstreut zu werden, lese ich bloß vor der Hand die Stellen über eine Materie, die sich in dem darauf beziehenden ganzen Titel finden z. B. also bey der Lehre vom Besitz nur den Titel der darauf gehet de acquir. vel amitt. possess. und nur Ausnahms Weise andre Hauptstellen. Freyl. ist dabey viel Willkührl. indem die Hauptbeweise gar nicht immer in den bezeichneten Titeln stehen, indesen, wie gesagt, das Nachschlagen aller einzeln in Compendien pp. citirten Stellen zerstreut zu sehr, während d. Lesung Eines ganzen Titels doch immer gewisser Massen was Ganzes darbietet u. auf die Art eine Grenze gezogen wird, innerhalb deren ich sicherer zu Werke gehen u. rascher fortschreitend das ganze Röm. Rechtssystem durchlaufen kann. — Jetzt lese ich eben beym Besitz eine — diese Lehre ganz neu u. bestimmt begründende, u. eben so durch Scharfsinn und Combinations Gabe als durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Schrift des Herrn v. Savigny, Professors in Landshut.[8])

---

4) Carl Daub (1765—1836), seit 1795 Professor der Theologie in Heidelberg, nahm Ideen von Schelling und Hegel in seine stark spekulativ orientierten Werke auf.

5) Friedrich Creutzer (1771—1858), Altertumsforscher und Mythologe, Begründer der „Heidelberger Jahrbücher" (1808), stand den Romantikern nahe. Sein Hauptwerk „Symbolik und Mythologie der alten Völker" (4 Bände — 1810 ff) gab der vergleichenden Religionsforschung wichtige Impulse.

6) Arnold Heise, Verfasser von Grundriß eines Systems des gemeinen Civilrechts, Heidelberg 1807.

7) Gemeint ist Gustav Hugo: Lehrbuch eines civilistischen Kursus Bd. IV, welcher die Pandekten von dem heutigen Römischen Recht enthält. Berlin 1806. Hugo las in diesem Semester Römisches Recht, Enzyklopaedie und Naturrecht. Über ihn vgl. Heinr. Weber: Gustav Hugo, vom Naturrecht zur historischen Schule, Göttingen 1935.

8) F. C. v. Savigny war seit 1808 Professor in Landshut. Seine Schrift „Das Recht des Besitzes, eine civilistische Abhandlung" erschienen in 2. Aufl. Gießen 1806.

Karl Sieveking an Leopold von Gerlach

Paris, Donnerstag Aug. 9. 1810:

Gestern, lieber Leopold, habe ich Deinen Brief vom 2ten ds. Monats erhalten. Ich hätte Dir schon lange, ohne ihn abzuwarten, schreiben sollen, aber man darf Dich nicht verwöhnen, wenn man, wie ich, aus jeder Zeile Leben saugt. Hoffentlich trifft Dich mein Brief wieder gesund und in zuversichtlicher Jugend. Halte Dich aufrecht, denn mit Dir würde die Jugend selbst altern. Lieber, lieber Freund, wie erweckt ein jedes Wort von Dir mir die Sehnsucht, Dich zu umarmen, Dir so viel zu sein, als in meinen Kräften steht. Ich habe einen Aufsatz über Eure Schweizerreise mit einem Brief an Vinzent vor einigen Tagen abgeschickt. Wir werden im Geist Euch verfolgen durch alle Schluchten, über alle Berge und Seen, denen ich Euch zuführe. Schreibe mir ja hin und wieder, wie Du auch gestimmt sein magst. Es wäre mir sehr lieb, wenn Du in der Schweiz Pestalozzi, Vogst und Ebel kennen lerntest, die Dir gewiß, obschon von ganz verschiedenen Seiten, merkwürdig sein würden. Ich zweifle nicht, daß Du sie irgendwo treffen kannst, noch weniger, daß sie Dich gern sehn. Du mußt noch in jungen Jahren die gemachten Männer Deines Vaterlandes sehn, damit Du die Hallen Deines eignen Hauses, der künftigen Gäste eingedenk, großgenug wählest, damit Du erfahrest, vor wem Du zu leben hast. Mein Leben hier wird immer deutscher und beschäftigter. Mit dem Professor Becker[9]) aus Berlin lese ich den Thucidides. Wir nehmen zusammen alle Abend bei dem Griechen Gregorios aus Saloniki im Neu-Griechischen Unterricht. Den Lieutenant Varnhagen[10]), der mit seinem Obersten, dem Grafen Bentheim, hier ist, sehe ich fast täglich; Chamisso vor seiner Abreise nach Chaumont sah ich auch zuweilen. Er ist mir ein Flötenbläser, dessen Blasen der Ton überschreit. Ein bescheidener, lieber junger Mann aus Tübingen ist hier, Uhland[11]), der Gedichte macht von der Art, wie sie keiner macht und wie sie jeder liest, da so viele andre freilich von keinem gemacht, aber auch von keinem gelesen werden, andre aber, wie Varnhagens, von jedem gemacht und doch von keinem gelesen werden können. Die Mamsell Mendelssohn[12]), die hier eine Erziehungsanstalt hat, sehe ich oft. Es ist eine Freude

9) Vgl. Heinrich Sieveking: Karl Sieveking Lebensbild eines Hamburger Diplomaten aus dem Zeitalter der Romantik. 1787—1847. Hbg. 1923. 157: „Becker — ein junger Professor, von dem Wolf gesagt hatte, daß er ihn in jedem Augenblick ersetzten könne, also ein sehr starker Grieche".

10) Varnhagen gedenkt Sievekings in seinen Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens II (Leipzig 1843), 198.

11) Die Wendung über Uhland scheint von Chamisso zu stammen, der sie mehrfach in Briefen verwandte.

12) Es handelt sich um Henriette Mendelssohn, Schwester der Dorothea Schlegel, die seit 1805 in Paris ein Mädchenpensionat leitete.

mitten in Paris hinter einem ganz mit Reben bewachsenen Fenster mit einem so milden Wesen ein klares und ruhiges Gespräch zu finden. Auch Humboldt[13]) werde ich von jetzt an viel sehn. Er hat mich, nach dem ich es beinahe aufgegeben hatte, ihn in seinen drei verschiedenen Wohnungen aufzutreiben, mit vieler Freundschaft aufgenommen. Wir haben mehrere Mittage zusammen zugebracht, die er durch die geistreichsten und lebendigsten Schilderungen seiner Reisen unvergeßlich machte. Er denkt mit Sehnsucht an den Augenblick seiner Abreise aus Europa, wo ihn indeß die Herausgabe seiner Werke noch länger als ein Jahr halten kann.

Aug. 16. Soviel habe ich vor einer Woche geschrieben. Seitdem bin ich durch eine Farth nach Ermenonville, den Lieblingsort und die Grabstätte Rousseaus, nachher durch ein plaidoyer, was ich ausarbeiten mußte, um damit in einer conference junger Advokaten aufzutreten, abgehalten worden, meinen Brief abzuschicken. Nun sehe ich mit Schrecken, daß ich in dem ganzen Briefe nur von neuen Bekannten spreche, und daß ich Dir Gelegenheit gebe, mich wieder zu verspotten. Du magst es indeß machen, wie Du willst, Dir macht ein Mensch eben so viel Freude wir mir. Daß mir aber Keiner so viel Freude macht wie Du, das weißt Du, und daß es mit meinem Kennenlernen zu etwas führt, das weiß ich, weil ich ihm doch vielleicht Deine Freundschaft verdanke. Laß uns zusammenhalten. Du bist so viel besser wie ich, daß über Berge und Thäler der Gedanke an Dich mich wie eine gesunde Luft stärkend umweht. Grüße Thorbecke, Vincent[14]), alle unsre gemeinschaftlichen Bekannten, Deinen Bruder (Wilhelm) vorzüglich, wenn Du ihm schreibst. Lebe wohl. Behalte mich lieb und denke oft daran, daß Du mich nie los werden wirst. Du mußt mich tragen, wie Mann und Weib einander tragen müssen in einem Lande, wo es keine Scheidungen giebt. In dem Lande, wo ich Dir verbunden bin, giebt es auch keine Scheidung.

Dein Karl.

Leopold von Gerlach aus Heidelberg an seinen Bruder Wilhelm am 14. VIII. 1810

Tieck sagt, er verstände Goethes Faust nicht, er fände keinen Mittelpunkt. Ich habe lange mit ihm darüber gesprochen. Er wüßte nicht, sagte er, ob es ein theistisches oder atheistisches Gedicht sei. Den Prolog im Himmel sowie das meiste neue verwarf er ganz. —

13) Alexander v. Humboldt war von Sieveking sehr enthusiasmiert und schrieb seinem Freunde Reimarus: „Der edle junge Mann, der uns jetzt verläßt, vereinigt alles in sich, was die besseren sich aneignen können: innere Geistesstärke, Fülle von Kenntnissen, Reinheit des Gemüts und eine Anspruchslosigkeit, die bei jungen Deutschen immer seltener und seltener wird"; ebd. 161 f.

14) Vincent Rumpf, ein oft genannter Kommilitone des Heidelberger Freundeskreises, wie Sieveking aus Hamburg.

Ich sagte, es sei ein mit atheistischem Sinne begonnenes, aber durch die Kraft der Wahrheit unwillkürlich theistisch gewordenes, daher über dem Dichter stehendes Gedicht, und daher könnte es nie vollendet werden, weil Goethe am Ausgang Buße thun müsse oder in Verzweiflung fallen. Lache mich nur aus, Du alter guter Wilhelm, wie Du immer tust. Die Wahlverwandtschaften nennt Tieck die Qualverwandtschaften, die Braut von Messina durch ein leise Veränderung die von Messing. In Baden sagte einer, die Chöre in den Tragödien wären das Höchste der Poesie und stände deswegen die Braut von Messina über Shakespeare. Tieck: Das wäre als wenn er sagte, die Chöre sind das Höchste in der Musik, deswegen stehen die Corrende Jungen über dem ersten Sänger.

Wilhelm v. Gerlach an seinen Bruder Leopold am 18. VIII. 1810:

Der Tod der Königin[15]) hat viel Trauer erregt; am Tage, wo er hier bekannt wurde, ließ der Hofmarschall im Palais ein Bulletin darüber ausgeben; man hat viele weinend aus dem Hause kommen sehn. Beym Leichen Einzug herrschte eine große Stille und man sah überall auf der Straße Weinende aus allen Ständen; es war auch dadurch sehr rührend, daß er die Linden herunter stattfand auf demselben Wege, den sie einst bey ihrer Einhohlung als Braut gefahren war; so viele hatten sie damahls gesehen. Der König soll äußerlich gefaßt (gewesen sein) und hat Köckeritzen, der ihm sein Erstaunen deshalb bezeugt hat, gesagt haben: Was soll man machen? Ein Baugefangener u. ein Galeeren Sklave müssen sich zuletzt auch zufrieden geben. — Manche Albernheit ist bey den Feyerlichkeiten zum Vorschein gekommen; so haben die Katholiken eine Seelen Messe für die Königin gelesen und die Juden die Leichen Predigt mitgehalten; Ancillon hat den Empfang der Königin in jener Welt geschildert und die verstorbenen Königinnen apostrophiert, sie wohl zu empfangen: Levez vous Sophie Charlotte et vous Sainte Elisabeth. Das sind Worte von ihm gewesen. — Im Theater wurde das Mozartische Requiem gesungen, nachdem Iffland eine Ode von Klopstock an eine Dänische Königin Luise declamirt hatte. Es war eine peinliche Sache diese Mischung von Wahrheit und Lüge, von Wirklichkeit und Lüge; viele Schauspielerinnen, auch Iffland, glaube ich, hatten sich geschminkt und weinten doch oder schienens nur. In der Ode paßte Alles sehr wohl auf unsre Königin und doch wars wieder Trug und Schein.

15) Die Königin Luise war am 19. Juli verstorben. Sein Bruder Ludwig (Aufz. I, 39) berichtete: „Ich sah den Leichenzug hinein in das Brandenburger Tor ziehen, auf welchem statt der in Paris befindlichen Viktoria eine kolossale schwarze Fahne wehte, unter den Klängen von gedämpften Blas-Instrumenten und Trommeln. Es war ein prächtiger Sommerabend".

Karl Sieveking an Leopold von Gerlach
auf der Reise von Frankfurt nach Göttingen, Marburg 11. 11. 1810:

Du sollst nicht über meine Trägheit im Briefschreiben klagen, lieber Leopold; heute ist es indeß eine besondere Ursache, die mich treibt, Dir zu schreiben.

Kurz vor meiner Abreise aus Frankfurt erfuhr ich, daß mein Freund August Neander[16]) im Begrif sei, nach Heidelberg zu reisen, um dort Vorlesungen zu halten. Ich muß doch schon von ihm gesprochen haben und Du wirst mir gewiß die Gelegenheit danken, mit ihm in nähere Berührung zu kommen. Es ist ein Mensch von apostolischer Glut, dem Geschwätz der Zeit feind, wie der beschränkten Armseligkeit derjenigen, die hinter ihr zurückgeblieben sind, aber vertraut mit dem Geist und der Tiefe der Männer, die einzeln außer der Geschichte über die Jahrhunderte hin sich die Hand zu reichen scheinen. Von der Erde weiß er nichts und ich mache es Dir zur Pflicht, die Dir leicht und lieb sein wird, zu erfüllen, ihm die Steine aus dem Wege zu räumen, an denen er sich stoßen könnte und ihm mit aller Duldung entgegenzukommen, die die Gewißheit des köstlichen Kerns Dir für die Schale aufdringen kann. Mach ihn mit der Chezy[17]) bekannt, wenn er Lust dazu zeigt. Ich lege ihm wohl ein paar Zeilen für sie ein, so wie auch für Daub und Creuzer, die er benutzen mag, wenn er keine andere Einführung bei ihnen hat. Dich aber bitte ich dringend, sobald wie möglich Dich nach ihm zu erkundigen und ihn mit dem beiliegenden Brief zu besuchen. Und nun umarme ich Dich aus voller Seele.

Dein Karl.

Wilhelm von Gerlach an Marie v. Raumer[18])
30. 11. / 3. 12. 1811:

Bey Deiner Achtung vor Litteratur und Gelehrsamkeit bist Du mit seinem (Friedr. Raumers)[19]) neuen Geschäft gewiß auch sehr zu-

16) August Neander, der Konvertit, hatte Michaelis 1809 in Hamburg sein Kandidatenexamen gemacht und dann dort gepredigt und unterrichtet. Jetzt stand er im Begriff, sich zu habilitieren in Heidelberg, wo er ab Anfang 1811 Kirchengeschichte vortragen sollte. Leopold v. Gerlach (Aufz. I, 38) urteilte später über ihn: „Dieser Mann gehörte zu denen, die Gottes vorlaufende Gnade mir auf den Lebensweg geschickt hatte". Ihre damals geschlossene Duzfreundschaft erregte nach Jahrzehnten mancherlei Aufsehen.

17) Helmine v. Chezy (1783—1856)) war eine Enkelin der Karschin. In Heidelberg unterhielt sie einen romantischen Salon und dilettierte selber in Schriftstellerei. Leopold verkehrte, als sein Bruder Wilhelm nicht mehr in Heidelberg war, vielfach in ihrem Haus, was Wilhelm für sein Vergnügen zwar recht („nicht" in Aufz. I, 38 ist ein Druckfehler) gut fand, „aber forthelfen werde es ihm nicht". Auch in Sonetten übte Leopold sich in der Chezy Gesellschaft.

18) Über Marie von Raumer, Tante der Gerlachs, vgl. ZRGG 11, 4, 357.

frieden; ich halte die politische Carriere überhaupt für angenehmer; besonders aber scheint sie mir zeitgemäßer und Raumers Wesen und Stand viel angemessener. Für mich gäb es nichts Unangenehmeres als Universitäts-Professor zu seyn; auch gibts nicht Gefährlicheres; kein Stand verfault so leicht durch ewiges Wiederholen trivialer Sachen; jeder Professor bildet sich eine Manier, höchstens wenns am besten geht, junge Menschen, die ihn, wie natürlich, wenn sie gelernt haben, was er weiß, und nun noch mehr werden und sehn und lernen, von oben herab ansehn; sich selbst bilden wenig Professoren fort; weil ihre alte Bildung mit jedem halben Jahre den Ankömmlingen jung erscheint und deshalb ihnen selbst auch; diese Schein Jugend und Schein Frische tödtet aber die Wahre gänzlich. —

August Neander in Heidelberg an Karl Thorbecke[20]) in Göttingen, undatiert (1812)

Mein lieber Torbecke, ich schreibe Ihnen hier nach dem Auftrag eines meiner Freunde, Mayers[21]) aus Heilbronn, ich lieh ihm, da er mich hier besuchte, Ihren Beatus, den er seinen Freunden Uhland und Justinus Körner, die Ihnen bekannt sein werden, mitteilte und dies erregte in allen Dreien den Wunsch, von Ihnen Gedichte für den Allmanach[22]), den sie für 1813 herausgeben wollen, zu erhalten (sie haben schon einen für 1812 herausgegeben). Seien Sie so gut, mir bald zu antworten, ob Sie diese ihre Bitte erfüllen wollen. Es würde ihnen viel Freude machen. — Und wie geht es Ihnen? Ich hoffte und freute mich schon lange, Sie bald hier zu sehen, werden Sie nicht hierher kommen? Was macht der liebe Gerlach? Unseren Sieveking haben Sie wohl oft gesehen, das möchte ich auch können. Wenn Sie ihn sehn, sagen Sie ihm doch von mir die herzlichsten Grüße und ermahnen Sie ihn, mir zu schreiben. Leben Sie recht sehr wohl und kommen Sie bald her.

der Ihrige
gez. Ag. Neander

---

19) Friedrich v. Raumer, nachmals bekannter Historiker der Hohenstaufen, war bis dahin Adlatus von Hardenberg gewesen und hatte sich gerade in Breslau habilitiert und mit Geschichtsvorlesungen begonnen.

20) Der romantische Dichter Karl Thorbecke aus Osnabrück (1785—1837) war ein Studienfreund der Brüder Wilhelm, Leopold u. Ludwig v. Gerlach. Sein „Beatus und die 13 Gedichte" wurde von Uhland und Gustav Schwab sehr geschätzt; vgl. auch Karl Goedecke: Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung VII (Dresden 1906), 340 f., und Leonie v. Keyserling: Studien zu den Entwicklungsjahren der Brüder Gerlach, Heidelberg 1868, 24 ff. Späterhin versandete seine poetische Ader, er verkam und verfiel der Trunksucht.

21) Gemeint ist der Freund und Biograph Uhlands: Karl Mayer (1786—1870).

22) Thorbecke entsprach dem Wunsch und steuerte Gedichte für den Almanach: „Deutscher Dichterwald", Tübingen (Herbrandt) 1813, bei. Der Band enthält 6 Gedichte Thorbeckes.

August Neander aus Heidelberg an Karl Sieveking[23]) in Göttingen, undatiert (von Juli oder August 1812).

Vor allem mein alter lieber Sieveking wünsche ich Dir von ganzem Herzen Gottes Segen dazu, daß Du nicht wie so viele Andere versucht hast, den Dienst Babylons mit dem Reich Gottes zu vereinigen. Was der alte Staupitz zu Luther sagte, als er sich Doktor der Theologie zu werden weigerte: „Gott hat große Dinge vor zu wirken im Himmel und auf Erden und dazu bedarf er junger und kräftiger Doktoren". Das läßt sich gewiß jetzt recht eigentlich sagen und so möge er Dich dahin führen, wo er Dich am besten zu seinem Rüstzeug brauchen kann, ohne welchen Zweck ja das irdische Leben keine Bedeutung hat. Schön wäre es, wenn Du hier, wo doch alles ein freieres und natürlicheres Leben atmet als in dem sumpfigten Göttingen, Deinen Platz hättest nehmen können, es ahndete mir, daß wie geistig so auch äußerlich unsere Wege, die sich augenblicklich von einander zu entfernen scheinen, uns immer wieder zusammenführen. Daub denkt Deiner immer mit Liebe. Es ist auch schön, daß die Menschen, die in eine innigste geistige Berührung mit Dir kommen, auch mir nachher begegnen. Den Wellenberg kenne ich auch noch nicht genau genug, um von ihm zu sagen, ich habe im Spazieren des Abends einige Gespräche mit ihm gehabt, auf alle Fälle scheint mir eine Wärme und ein Leben in ihm, das mehr ist als das äußere liebe Wesen, in das er sich wie in eine Schale gehüllt zu leben scheint. Es ist Schade, daß er von einer verworrenen und Verwirrung mit sich bringenden fixen Idee, die Dir wohl aufgestoßen sein wird, so besessen ist. Er hat den Jakob Böhmium einsten studiert. Bei Menschen von ungebildeten Seelenkräften scheint der Verstand desto mutwilliger zu sein, je weniger er besonnen ist, wie überhaupt die niederen Seelenkräfte da in eine Art von Chaos mit dem Höchsten des Geistes zusammenfließen und es hindern, sich rein und klar zu offenbaren, so scheint es bei den theoretischen Mystikern, nicht bei den praktischen, bei denen der Mystizismus nicht in dem Mangel an Klarheit liegt, sondern in der überschwenglichen Fülle und Wärme des inneren Lebens, wie Luther, ehe er als Reformator auftrat auf dem Wege des Lebens und der Erfahrung zu seiner Theologie, welche die Reformation hervorbrachte, gekommen war. Hast Du des Herrn von Maiers in Frankfurth Rezension über Göthes Leben gelesen?[24]) Creuzer gab sie mir zu lesen, sie hat mich

23) Neanders Schul- und Studienfreund hatte gerade die Stellung als Privatsekretär seines Onkels Reinhard, des französischen Gesandten in Kassel, aufgegeben, um — gleich Neander in Heidelberg — in Göttingen Vorlesungen zu halten.

24) Rezension über „Dichtung und Wahrheit", Teil I, durch Joh. Friedr. v. Mayer aus Frankfurt in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur 1812, No 15 (Pseud. J. M. O.).

sehr erfreut, es ist sehr treffend, was er sagt von dem Verwechseln der Kirchensteine mit dem Christentum. Kennst Du etwa den Verfasser genau? — Wirst Du Dein Bild des platonischen Vereins in Italien nicht herausgeben? [25]) Es wäre schön, Du führtest das ganze weiter aus, überhaupt (so zu sagen) die ganzen Umgebungen des Zeitalters der Reformation im Großen abzubilden, es hängt doch auch auf das innigste zusammen und läßt sich nicht einzeln betrachten, die verschiedenen Wirkungen der neuen wissenschaftlichen Bildung auf die Italiener, Franzosen und die Deutschen, das würde sehr zur Charakteristick und Ehre unserer Nation gereichen. Die tiefsten und größten Elemente der Menschheit erscheinen da in einzelnen großen Gestalten, eine neue Zeit anzukündigen. Ein Reuchlin, Erasmus, Luther, was hätten sie wirken können, wenn sie wie in dem Mythus des Symposions hätten Ein Ganzes machen können, wenn nicht des Satans Politik immer wäre: divide et impera. . Ich erinnere mich, wir sprachen eines Abends miteinander über den Erasmus und ich urteilte damals hart über ihn, indem ich ihn nur im Schatten von Luther betrachtete. Du meintest man kann sich gerade in jetziger Zeit ein Bild von einem solchen Mann am besten entwerfen. Du zeigtest unter anderem auf Jakobi. Jetzt stimme ich Dir mehr bei, besonders durch seine Briefe unterrichtet. Ich weiß nicht, ob er den Mut hatte, für die Wahrheit zu sterben, man kann das am Ende von keinem Menschen oder nur von wenigen sagen, der nicht in die Lage gekommen ist, denn wenn auch der Mensch die Kraft sich nicht zutraut; so gab sie ihm in solchen Augenblicken der Geist der Wahrheit — aber wenigstens war es nicht sowohl Furchtsamkeit, als Grundsätze, aus denen er handelte, er wollte und glaubte, daß die Reformation allein von innen ausgehen müsse, daß Wissenschaft und Religion im stillen würken müßten und nach und nach die Menschen bilden, daß dann von selbst das morsche Gebäude einstürzen werde, er fürchtete zu sehr den Lauf der menschlichen Dinge, die Gewalt des fremdartigen Bösen, daß allen in seinem Entstehen noch so Guten und Reinen sich gleich anschmiegt, die Bewegung die, wenn sie einmal angefangen hat, von dem Menschen, der ihr den ersten Stoß gegeben hat, sich nicht mehr leiten läßt; sondern mit dem Schlechten auch das Gute mit sich fortreißt, er hielt es für das Beste, das Bestehende, dessen die Menschen immer noch bedurften, nicht zu vernichten; sondern zu seinem Ursprung es zurückzuführen, zum Guten es anzuwenden, wie er selbst sagte. Die Worte, die er über sein Bild schreiben sollte: τὰ ἀκίνητα μὴ τά τε παρον(τα) εὖ τίθεσθαι[26]) so schien ihm die päpstliche Gewalt

25) Bezieht sich die von Sieveking verfaßte Geschichte der platonischen Akademie in Florenz, die Ende 1812 bei H. Dieterich in Göttingen im Druck erschien.

26) Das Zitat ist durch einen Riß im Briefbogen entstellt. Hieß wohl: Das Unbewegliche nicht zerstören und das Gegenwärtige wohl ordnen.

ein heilsames Gegengewicht gegen die Willkür und Selbstsucht der Fürsten zu sein. Es würde ein großes herzerhebendes und belehrendes Bild sein, fort geführt bis zu der Zeit, wo Luther noch nicht äußerlich, bloß als Mensch erscheint, durch die Vorsehung für das große Werk gebildet oder auch bis zu der Zeit, wo Menschliches in das göttliche Werk sich zu mischen anfing, — ein Bild, das ich durch den Hauch Deines Herzens beseelt sehn möchte und in Göttingen hast Du ja, was einem fehlen könnte, alle Schriften Reuchlins und des Erasmus und der Übrigen, doch vielleicht sage ich nur Deine Gedanken, Du weißt ja, daß jede Religion (wenngleich ὁ κοσμος ἐστι, ἐν ὡ τα χρηματα, νους δε καὶ ψυχη το κρυπτο(μ)ενον [27]) die Seele der Geschichte ist und die Bibel das Buch derselben. Auch ich denke in späteren Zeiten mein entworfenes Gemälde auszuführen, jetzt bin ich neben meinen Vorlesungen beschäftigt, die Zeit Bernhards von Clairvaux und Peters des Ehrwürdigen zu studieren, wovon ich angereiht an die Würdigkeit dieser beiden Männer, wenn ich meine Studien vollendet habe, ein Bild auf meine Weise zu entwerfen denke.[28]) Das sey Dir mein erster herzlicher Gruß in Deinem neuen Aufenthalte. Lebe recht wohl und schreibe mir recht bald. Möchte ich in den Michaelisferien zu Dir kommen, Dich mal wieder nach so langer Trennung zu umarmen und von Herzen weg mit Dir zu reden. Thorbeck, den warmen guten Menschen und dem Gerlach bestelle von mir viele herzliche Grüße, auch unseren lieben Gerlach in Berlin grüße von mir herzlich. Stehst Du mit Gmelin noch in Berührung? Was macht er? Ich habe seit langer Zeit nichts von ihm gehört, er hat mir auf meinen letzten Brief, worin ich ihn auch mir zu schreiben aufforderte, gar nicht geantwortet, er ist doch nicht wieder in die Juristerei versunken?

Von ganzem Herzen und ewig Dein

gez. August Neander

Hast Du meinen vorletzten weitläufigen Brief noch erhalten, worin ich Dir auch schrieb, an welche Du Exemplare meiner Schrift schicken lassen mögtest, ich setze noch hinzu eins für meinen Vater, er wohnt in der Schneiderschen Buchhandlung in Göttingen, denn dem würde es große Freude machen.[29])

27) Der Kosmos ist es, in dem die Dinge, Geist aber und Seele sind das Sich-verbergende.

28) Diese Studien erschienen schon 1813 als Buch: „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter".

29) Diese Nachricht ist deshalb interessant, weil der jüdisch gebliebene Vater sich nach der Konversion der Familie (1803) von dieser getrennt hatte. Vgl. Hilde Hüttmann: August Neander in seiner Jugendentwicklung, Diss. Hamburg 1936, 21. — Das zu übersendende Buch ist Neanders Erstlingswerk „Über den Kayser Julianus und sein Zeitalter", Leipzig 1812.

Tagebuch Ludwig von Gerlachs für das Jahr 1818:

„Am Abend (4. 9.) zur Frau v. Helvig[30]). Gneisenau. Er redete von Ländern, die voll von alten Erinnerungen wären wie Italien im Gegensatz zu Schlesien. Ich sagte: Jetzt suche man aber grade die alten Erinnerungen überall zu vertilgen und alles ganz neu zu machen. — Gneisenau: Ja, viele gehn auch in ihren Lobpreisungen des Mittelalters zu weit wie Friedrich Schlegel. — Sie haben ihn gelesen? — Nein Excellenz. — Er hat wollen dem oesterreichischen Hofe ein Compliment machen. — Nun, kennen Sie denn das Buch der Frau v. Stael, das wird die Revolution in die gute Gesellschaft einführen. Brentano las Lenzens „Soldaten" vor[31]). Gneisenau mitten drin zwischen der Bardeleben, der Arnim und der Helvig. —"

THEODOR W. ADORNO

KIERKEGAARDS LEHRE VON DER LIEBE

Agathe Calvelli-Adorno zum Gedächtnis

Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit, meint implizit, daß Wahrheit im lebendigen Prozeß des Glaubens ihr Wesen habe. Während seine philosophische Schriftstellerei versucht, diesen Prozeß der existentiellen Aneignung in seinen verschiedenen Stadien darzustellen und den Leser durch deren Dialektik hindurch zur theologischen Wahrheit zu geleiten, hat er es als notwendig empfunden, dem von Anbeginn als „Korrektiv" das positiv Christliche gegenüberzustellen, das erreicht werden soll, ohne daß er zunächst etwa prätendierte, es selber erreicht zu haben. Dies Korrektiv sollen die Religiösen Reden enthalten. Man darf wohl vermuten, daß Kierkegaard, der den Optimismus der Philosophie nicht teilte, aus sich selbst heraus das Absolute entwickeln zu können, diesen Optimismus auch der eigenen Philosophie gegenüber zurückwies. Er hat nicht etwa beansprucht, daß die reine Gedankenbewegung ins Christliche zu führen vermöchte, sondern nur eben, Kierkegaardisch gesprochen, bis zu dessen Grenze, während der christliche Standpunkt ihm selber als ein geoffenbarter der Gedankenbewegung gegenüber jene Transzendenz zu behaupten schien, die jegliches Verfahren allmählichen Übergangs von der Philosophie zum Christentum ausschließt und des „qualitativen Sprunges" bedarf, dessen Begriff Kierkegaard Hegel entnahm, um ihn gegen diesen zu wenden. Nach solcher

30) Amalie von Helvig (1776—1831), Gattin eines schwedischen Obersten, war in ihrer Jugend Hofdame der Herzogin von Weimar gewesen und hatte auch Goethe nahegestanden. In diesen Jahren unterhielt sie in Berlin einen literarischen Salon.

31) Komödie von Jakob Michael Reinhold Lenz (1775).

Auffassung muß das Christliche von Anbeginn selbständig und abgesetzt der Philosophie gegenübertreten: Philosophie wird vor die paradoxe Aufgabe gestellt, sich selbst wieder an den verlorengegangenen Platz der Ancilla Theologiae zu versetzen und zu abdizieren.

Dem kann jedoch auch die Wendung gegeben werden, daß eine Vernunft, die das Absolute einzig durch das von ihr dialektisch vollzogene Opfer ihrer selbst zu begreifen versucht, weniger die Entmächtigung der Philosophie durch die Theologie als die Versetzung der Theologie in den philosophischen Bereich bewerkstellige. In der Tat fügt sich das Christliche bei Kierkegaard als ein „Stadium" dem Stufengang seiner Philosophie, im Gegensatz zu deren These, bruchlos ein; in der Tat kommen alle jenen Kategorien, die ihm die spezifisch christlichen heißen, insbesondere die des schlechthin Anderen, des qualitativen Sprunges und des Paradoxons, in philosophischen Deduktionszusammenhängen vor und werden gleichsam erst nachträglich mit den Insignien der christlichen Offenbarung bekleidet. Indessen läßt auf die Frage nach dem wahren Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Kierkegaard sinnvoll sich eingehen nur an einem seiner Texte.

Das 1847 publizierte Buch „Wesen und Walten der Liebe" [1]), eine Zusammenfassung religiöser Reden, fällt genau in den Zusammenhang jener Frage. Was hier als Exegese der christlichen Liebe auftritt, enthüllt sich bei näherer Kenntnis des gesamten Oeuvres als der Versuch, der gleichsam negativen Theologie eine positive, der Kritik die Liebe, der Dialektik die Einfalt gegenüberzustellen. Es ist diese Absicht, welche die Lektüre von Kierkegaards Reden schwierig und peinlich macht. Während ihnen an allen Stellen die Anstrengung des Begriffs eingeprägt ist, verleugnen sie jene zugleich und affektieren eine predigende Einfachheit, die unablässig in geschwätzige Langeweile umzuschlagen droht. Redseligkeit ist die Gefahr von Kierkegaards Produktion insgesamt: die Redseligkeit eines unendlichen Monologs, der gewissermaßen keinen Einspruch von außen zuläßt und ohne Zäsur, ja eigentlich ohne Artikulation in sich selber kreist. Das ist in den religiösen Schriften, in denen ein aufs äußerste reflektierter Philosoph umständlich und simpel zu reden sich abmüht, als wäre er Sokrates auf dem Markte, ins Abstruse gesteigert. Langeweile und Abstrusität jedoch sind von dem listigen Theologen beabsichtigt, als welchen Kierkegaard immer wieder sich selber bekannte. Wollen die philosophischen Schriften den Leser in die Wahrheit hineinintrigieren, so möchten dafür die theologischen es ihm so schwer, so uninteressant, so reizlos wie möglich machen, eigentlich „vor dem Christlichen warnen". Es soll wieder zu jenem Ärgernis für die Juden, jener Torheit für die Griechen werden, welche es in Paulinischen Zeiten gewesen sei. Das Ärgernis

1) Zitiert wird nach der bei Eugen Diederichs erschienenen deutschen Ausgabe.

ist das philosophisch konstruierte christliche Paradox. Torheit aber, die mühsam errungene und starrsinnig festgehaltene zweite Einfalt, bestimmt den Gestus der religiösen Reden.

Kierkegaard redet von der christlichen Liebe zum Menschen in pointiertem Gegensatz zur natürlichen oder „unmittelbaren". Sie besteht darin, daß man, wie Kierkegaard es ausdrückt, jeden Menschen um Gottes Willen und in einem Gottesverhältnis liebt. Liebe wird für Kierkegaard zur Qualität reiner Innerlichkeit. Er geht aus von dem christlichen Gebot der Liebe: „Du sollst lieben", und interpretiert es, indem er allen Nachdruck auf seine abstrakte Allgemeinheit legt. Das Objekt der Liebe wird in gewissem Sinne gleichgültig. Die Unterschiede zwischen den individuellen Menschen und die Unterschiede der realen Verhaltensweise des Einzelnen zu den Menschen reduzieren sich zu bloßen „Differenzbestimmungen", die im christlichen Sinn gleichgültig sein sollen, da es in „diesem Menschen" stets nur auf „das Menschliche" ankomme, wie es in diesem bestimmten Menschen sich offenbart. Das christliche Liebesgebot richtet sich nach Kierkegaards Exegese auf den Menschen schlechthin, ohne Ansehung seiner spezifischen Beschaffenheit, auch ohne Ansehung irgendwelcher natürlicher Neigung zu einem bestimmten Menschen. Der andere Mensch wird für die Liebe das, was in Kierkegaards Philosophie die ganze äußere Welt ist, ein bloßer „Anstoß" für die subjektive Innerlichkeit. Diese kennt eigentlich keine Objekte: die Substantialität der Liebe ist objektlos. Über den „christlichen" Gehalt der Liebe, nach Kierkegaards Lehre der „Rechtfertigung vor der Ewigkeit", entscheiden einzig subjektive Qualitäten des Liebenden wie Uneigennützigkeit, grenzenloses Vertrauen, Unscheinbarkeit, Barmherzigkeit auch in realer Ohnmacht, Selbstverleugnung und Treue. Die auswendige Realität macht sich darin nur soweit geltend, wie Kierkegaard es als den Sinn von Liebe auffaßt, daß sie das Allgemeine jeweils in der Form seiner Individuation ergreift. Der Liebende soll an jedem Menschen das diesem Menschen Eigentümliche lieben, aber unterschiedslos an j e d e m Menschen. Jede „Vorliebe" wird mit einem Rigorismus, der nur mit der Kantischen Pflichtethik verglichen werden kann, ausgeschlossen. Christlich ist für Kierkegaard Liebe einzig als Brechung der Natur. Sie ist es als Brechung der eigenen unmittelbaren Impulse, die durch das spirituelle Gottesverhältnis substituiert werden sollen. Daher bezieht sie sich auf den Fernsten ebenso wie auf den Nächsten. Der Begriff des Nächsten, wie er zum Maß der Liebe gemacht wird, fällt mit dem des Fernsten zusammen, indem der zufällig je und je Begegnende in der Abstraktheit solchen Zusammentreffens der Vorliebe für den Freund oder die Geliebte gegenübergestellt wird. Kierkegaards Liebe ist Brechung der Natur weiter als Brechung jeglichen Selbstinteresses, wie sublimiert es auch sei; der Gedanke ans

Glück wird von dieser Liebe als schlimmste Entstellung ferngehalten, und vom Glück der Ewigkeit ist so düster die Rede, daß es in nichts anderem mehr zu bestehen scheint als in der Preisgabe jedes realen Glücksanspruchs. Die zeitgenössische dialektische Theologie hat dies versagende Moment etwa in Gogartens Verdikt über die „süchtige Liebe" festgehalten. Brechung der Natur ist Kierkegaards Liebe endlich, indem sie vom einfältig Liebenden das gleiche verlangt, was seine augustinische Glaubenslehre für die Spitze des Bewußtseins fordert. Das credo quia absurdum wird ins amo quia absurdum übersetzt. So wird etwa dem Liebenden zugemutet, er solle gegen alle Vernunft — genauer: gegen alle psychologische Erfahrung, gegen alle Menschenkenntnis, die als weltlich verpönt ist — den Glauben an den einmal geliebten Menschen festhalten, auch wenn diesem Glauben jeder objektive Grund entzogen wurde. Ein großartiger Widerstand gegen den Weltlauf ist darin so deutlich wie die Transformation von Liebe in bloße Innerlichkeit. Indem nach Kierkegaards Auffassung christliche Liebe eigentlich gar nicht enttäuscht werden kann, weil sie um des Gottesgebotes der Liebe willen geübt wird oder, nach seinem Sprachgebrauch, sich in sich selber reflektiert, wird für den Rigorismus der Liebe, den er vertritt, der Geliebte nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt entwertet. Allmenschlichkeit überschreitet die Schwelle zur Menschenverachtung. Das Goethesche: ‚Wenn ich dich liebe, was gehts dich an', das Kierkegaard als „ästhetisch" würde verworfen haben und das dem Tagebuch des Verführers zugrunde liegt — dies „unmittelbar" Erotische reproduziert sich gewissermaßen in seiner religiösen Lehre von der Liebe, wo es auch den christlich Geliebten nichts angeht, wenn er geliebt wird, insofern er über diese Liebe eigentlich nichts vermag. Diese Dialektik der Liebe führt an Lieblosigkeit. Sie fordert von der Liebe, daß sie allen Menschen gegenüber sich verhalte, als wären sie Tote. In der Tat kulminiert das Buch in der bedeutenden Rede „Wie wir in Liebe Verstorbener gedenken": denn der totenhafte Aspekt der Lehre von der Liebe vergißt im Schlechtesten von Kierkegaards Philosophie nicht das Beste.

Theologisch ist der enge Zusammenhang dieser Lehre mit dem Wortlaut des Evangeliums, auch mit gewissen Tendenzen der christlichen Ueberlieferungen unverkennbar. Ebensowenig aber eine Wendung, die es schwer fällt anders zu bezeichnen denn als dämonisch: die Ueberspannung der Transzendenz der Liebe droht in jedem Augenblick in ein Finsteres umzuschlagen, die Demütigung des Geistes vor Gott in die nackte Hybris eines Geistes, der sich als souverän konzipiert und dem, bei aller Rede vom Nächsten, dieser nichts ist als der wesenlose Anstoß, die eigene schöpferische Allmacht als eine der Liebe zu erproben. Durchs Opfer seiner selbst vermißt sich der Geist, Natur zu beherrschen, und das Opfer droht alles Seiende in seinen Strudel zu reißen. Kaum gebändigt, regen sich

Kräfte der Zerstörung. Der Rückfall in Mythologie, in die Magie der Askese, wird gerade durch die rücksichtslose Spiritualisierung vorbereitet. Je grausamer Kierkegaard die Natur mit der Forke auszutreiben sich anschickt, um so vollständiger verfällt er ihr.

Das Gebot „Du sollst lieben" etwa bedeutet christlich an Ort und Stelle das Durchbrechen der universalen „Gerechtigkeit", der Vorstellung des moralischen Lebens als eines geschlossenen Zusammenhanges von Schuld und Sühne, die Äquivalente sind und gleichsam für einander getauscht werden können. Die christliche Liebe kehrt sich gegen solche mythische Vorstellung des Schicksals als eines endlosen Schuldverhältnisses. Sie erhebt Einspruch dagegen im Namen der Gnade. Das christliche ‚Du sollst lieben' gebietet dem mythischen Sühnerecht Einhalt. Auch Kierkegaard wendet es gegen das ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn'. Aber des Begriffs der Gnade geschieht bei ihm kaum Erwähnung. Das ‚Du sollst lieben' wird von ihm selber mythologisiert. Es wird nicht als Schranke gegenüber dem Sühneverhältnis verstanden, sondern in sich dialektisch gemacht, gleichsam rationalisiert zur negativen Bestimmung, die der Geist über sich selber verfügt. Der Hegelianer in Kierkegaard versichert sich des Widerspruchs zwischen dem ‚Du sollst' des Gebotes und der Liebe als dessen Inhalt: Liebe kann nicht befohlen werden. Gerade diese Unmöglichkeit jedoch, nicht die Befolgung wird für ihn zum Kern des Gebots. Weil Liebe nicht gesollt werden kann, deshalb sollst du lieben: das ist das Absurdum, das „Schiffbruchleiden der Endlichkeit an der Unendlichkeit", das Kierkegaard auch in der Moralphilosophie hypostasiert. Geboten aber um seiner Unmöglichkeit willen, terminiert das Liebesgebot in der Vernichtung der Liebe, der Installierung eines blinden Diktats: aus dem Liebesgebot wird ein bloßes Tabu gegen Vorliebe und natürliche Liebe, ohne eigenen Inhalt, und der Einspruch gegen das Recht zergeht, indem Liebe selber zu einer Sache des bloßen abstrakten Rechts, und wäre es auch Gottes, gemacht wird. Die Vergeistigung des Christentums schlägt um in Heidentum. Der Primat des allgemeinen Begriffs übers Besondere bewirkt Regression auf einen noch nicht individuierten, gleichsam namenlosen Zustand. Die Abstraktheit der reinen Idee beschwört das abstrakte Einerlei bloßer Naturverhältnisse.

Eben damit bietet Kierkegaards Lehre von der Liebe der bequemsten Kritik sich dar. Sie ist als Torheit zugleich und Aergernis eine einzige Provokation. Während Freud im „Unbehagen an der Kultur" das abstrakte Liebesgebot aus dem Christentum als solchem herauslas und aufs schärfste angriff[2]), ist wohl nur Christoph Schrempf gerade bei Kierkegaard darauf eingegangen. Er hält ihm vor, daß er bei der Liebe die vorhergehende „innerliche Verbindung" zwischen

2) „Eine Liebe, die nicht auswählt, scheint uns einen Teil ihres eigenen Wertes einzubüßen, indem sie an dem Objekt ein Unrecht tut. Und weiter: es sind nicht alle Menschen liebenswert." (S. Freud, WW XII, S. 69).

zwei Menschen, welche die Liebe erst erzeugen könne, vernachlässigt; er erinnert daran, daß Liebe nicht gesollt werden kann, während gerade diese Unmöglichkeit den paradoxen Kern von Kierkegaards Doktrin ausmacht; er wehrt sich gegen das Verbot der Vorliebe, die etwas „Schönes" sei, und polemisiert gegen die Lehre von der Selbstverleugnung, da kein Liebender in Wahrheit sich selbst verleugne, sondern sich selbst verwirkliche. All das verfehlt Kierkegaards Text, denn der unterstellte Rigorismus ist Schein. Die völlige Abstraktheit der Lehre von der Liebe, die zwar immer wieder Beispiele wie das vom gehorsamen Kind herbeizieht, aber keine Kasuistik einer Liebesbeziehung im Ernst durchführt und stattdessen mit schwankenden Beispielen aus Kierkegaards autobiographischem Motivschatz wie dem des Dichters oder dem Verhältnis zu Regina Olsen operiert — diese Abstraktheit, die sich der Probe durch eben jene Existenz entzieht, auf die Kierkegaard allen Nachdruck legt, zeugt gegen die Substantialität der idealen Forderung. Deren wesentliche Voraussetzung ist der Begriff des N ä c h s t e n und die geschichtsphilosophische Veränderung, die diese Kategorie erfahren hat. Kierkegaard fragt: wer ist also eines Menschen Nächster, und antwortet im Sinn seiner Vorstellung von der absoluten Innerlichkeit: „Der Nächste ist eigentlich die Verdoppelung deines eigenen Selbst; er ist, was die Philosophen ‚das andere' nennen würden, das, woran das Selbstische in der Selbstliebe offenbar werden soll. Insofern braucht, des abstrakten Gedankens wegen, der Nächste gar nicht einmal da zu sein" (23). Die Abstraktheit des Nächsten wird also von Kierkegaard offen zugestanden, ja sogar als Ausdruck der Gleichheit der Menschen vor Gott verherrlicht. „Der Nächste ist jeder Mensch ... er ist dadurch dein Nächster, daß er vor Gott dir gleich ist; aber diese Gleichheit hat unbedingt jeder Mensch und jeder hat sie unbedingt" (65). Indem dergestalt der Nächste auf das allgemeine Prinzip des anderen oder des allgemein Menschlichen sich reduziert, nimmt der einzelne Nächste, trotz aller Rede vom Einzelnen, den Charakter der Zufälligkeit an: „Wenn du die Türe, hinter der du zu Gott gebetet hast, aufschließt und trittst hinaus, so ist der erste Mensch, dem du begegnest, der Nächste, den du lieben sollst" (56). Das heißt aber nicht nur, daß die Liebe, abgespalten vom Ansichsein ihres Gegenstandes, qualitätslos bleibt und gerade dadurch von einem Kontingenten, Heteronomen sich abhängig macht, anstatt ihren eigenen spezifischen Gehalt am anderen zu gewinnen. Es involviert auch, in der Ueberspannung des Gegensatzes von Innerlichkeit und Kontingenz, die passive Anerkennung des Zustandes, der der absoluten Innerlichkeit ihr Objekt je und je zukommen läßt. In Kierkegaards Lehre vom Nächsten liegt von Anbeginn eingeschlossen, daß der Einzelne den Nächsten gleichsam nehme, wie er ihn trifft, als etwas G e g e b e n e s, dem weiter nicht nachzufragen ist und dessen Sosein gegenüber keine weitere Frage auch

nur erlaubt wird: „Den Nächsten lieben, heißt, innerhalb seiner besonderen zeitlichen Stellung, wie sie ihm angewiesen ist" — angewiesen, also unabhängig vom Einzelnen diesem auswendig gegeben — „wesentlich für jeden Menschen unbedingt gleich da zu sein" (90). Postuliert wird eine Vorsehung, welche die menschlichen Verhältnisse regelt, dem Einzelnen diesen und keinen anderen zum Nächsten gibt, und jenem die Anerkennung der wie sehr auch fragwürdigen „zeitlichen Stellung" auferlegt: man soll „sich selbst auf den Standpunkt stellen, wo die Vorsehung ihn brauchen kann" (91). Dagegen drängt sich der Einwand auf, es lasse sich nicht der Begriff der Praxis des wirklichen Lebens als Maß der Nächstenliebe einführen, wenn von dieser Praxis in Wahrheit die Welt ausgeschlossen ist, an der sie sich betätigen könnte; daß keine Praxis überhaupt möglich sei, ohne daß der, welcher sie übt, selber etwas von dem übernimmt, was Kierkegaard der Vorsehung zuschiebt.

Kierkegaard findet damit sich ab in der Rede über die Barmherzigkeit. Sie behandelt, wie der Ohnmächtige den Nächsten lieben könne, wenn all seine Liebe keine Kraft habe über die von der Vorsehung gegebene Realität. Dabei stößt er auf ein Entscheidendes: daß der Möglichkeit ohnmächtiger Nächstenliebe im Evangelium nicht gedacht ist, und entschließt sich zu einem mit seiner Theologie kaum vereinbarem Verfahren: der Variation biblischer Gleichnisse um der Anpassung an die gegenwärtige Realität willen. Er erzählt die Geschichte vom Samariter so, daß dieser es nicht vermag, den Unglücklichen zu retten, oder er nimmt an, das Opfer der armen Witwe, das mehr wert sein soll als das des Reichen, werde entwendet, ohne daß sie davon wisse. Kierkegaard hält daran fest, daß trotzdem ohnmächtiges Handeln das der wahren Liebe, daß es die Bewährung sei. Reine Innerlichkeit wird im gleichen geschichtlichen Augenblick zum Maß des Handelns gemacht, in dem die verdinglichte Welt die unmittelbare Bewährung der Liebe zwischen den Einzelnen nicht mehr erlaubt, und es wird vorbeigesehen an der verhängnisvollen Konsequenz, daß mit dieser Verinnerlichung die Welt jeglicher schlechten Gewalt überlassen bleibt. Denn was besagt noch die Liebe zum Nächsten, wenn sie gegenüber der unmäßigen Objektivität weder mehr am Einzelnen konkret sich bewähren kann noch die objektiven Voraussetzungen antasten darf, die diese Bewährung unmöglich macht.

Kierkegaards Lehre von der ohnmächtigen Barmherzigkeit bringt die Unzulänglichkeit seines Begriffs vom Nächsten zutage. Es gibt den Nächsten nicht mehr. Die Beziehungen der Menschen haben sich in der modernen Gesellschaft derart vergegenständlicht daß weder mehr der Nächste zum je ihm vorkommenden Nächsten länger als für den Augenblick unmittelbar sich verhalten kann, noch die Güte des Einzelnen ausreicht, ihm zu helfen. Er muß sich an eben

jenen Voraussetzungen betätigen, die Kierkegaard als Werk der Vorsehung von der Praxis ausnimmt. Kierkegaard verblendet sich gegen die Einsicht in Verdinglichung. Der gesamte Personalismus seiner Philosophie läuft darauf hinaus, sie zu verleugnen. Ein Ding, „ein Gegenstand aber ist allezeit ein gefährliches Ding, wenn man sich vorwärts bewegen soll; ein Gegenstand ist als ein fester Punkt in der Endlichkeit, als Grenze und Hemmnis ein gefährliches Ding für die Unendlichkeit. Denn auch die Liebe kann sich selbst nur Gegenstand werden, indem sie sich verendlicht" (190). Mit anderen Worten: sie ist unmöglich, wenn die Menschen kraft der gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Beziehungen selbst Gegenstände geworden sind wie heute. Kierkegaard aber protestiert nicht gegen das Grauen der Verdinglichung sondern will sie nicht wahrhaben. Darum hält er krampfhaft am Begriff des Nächsten fest.

Die Form, welche dieser bei ihm erfahren hat, ist gegenüber der der Evangelien selber verdinglicht. Die Nächsten des Evangeliums, das waren die Fischer und Landbauer, die Hirten und Zöllner eines Lebens einfacher Hauswirtschaft. Man kann sich nicht vorstellen, daß in den Evangelien der Schritt von diesen konkreten, vertrauten, als selbstverständlich erfahrenen Nächsten zur abstrakten Idee des Nächsten schlechthin gemacht worden wäre. Kierkegaard nimmt den allgemeinen Begriff vom Menschen aus seiner eigenen Zeit, der des entfalteten Bürgertums, und unterschiebt ihn dem Christlichen. Dadurch bringt er beide um ihren Sinn: der christliche Nächste verliert die Konkretheit, die allein es erlaubte, unmittelbar zu ihm sich zu verhalten, und dem gegenwärtigen Menschen wird die Liebe entzogen, indem man sie an dem Maß frugaler Verhältnisse orientiert, die nicht mehr gelten. Dieser Widerspruch wird gemeistert durch die starrsinnige Insistenz auf dem je Gegebenen. Gesellschaftlich konformistisch, kann sie in jedem Augenblick in Unterdrückung und Menschenfeindschaft ausarten. Kierkegaard fordert, man solle „den nun einmal gegebenen oder gewählten Gegenstand liebenswürdig finden" (174). Das ist nicht bloß eine Überforderung, sondern befestigt und reproduziert durch die Hinnahme des entmenschlichenden Gegebenen eben jene Vergegenständlichung des Menschen, gegen die seine Lehre von der Liebe sich richtet. Religionsphilosophie verzerrt die lutherische Religion, die sie entwickelt.

Eine Lehre von der Liebe, die sich als real auslegt, ist unabtrennbar von der gesellschaftlichen Einsicht. Diese bleibt Kierkegaard versperrt. An Stelle der Kritik der Ungleichheit der Gesellschaft tritt eine fiktive, bloß innerliche Lehre von der Gleichheit: „Das Christentum hat die Menschen von diesem Greuel befreit, indem es tief und ewig unvergeßlich die Verwandtschaft zwischen Mensch und Mensch einprägt; indem es diese dadurch sichert, daß in Christo jeder Einzelne mit Gott gleich verwandt sei und zu Gott im gleichen Verhältnis stehe; indem es jeden Einzelnen ohne Unter-

schied lehrt, daß Gott ihn geschaffen und Christus ihn erlöst habe" (74 f). Zuweilen nimmt Kierkegaards geistlich-emphatische Rede von der Gleichheit der Menschen vor Gott in ihrem weltlichen Aspekt den Charakter unfreiwilliger Ironie an: „Sieh, die Zeiten sind dahin, da die Mächtigen und Vornehmen allein Menschen waren, die andern Menschen Sklaven und Leibeigene" (79). Dieser Ironie kann Kierkegaard nicht entgehen. Er benutzt sie selber als Medium religiöser Paradoxie. Mit einem Oberton, der zwischen dem Hochmut der Innerlichkeit und der demütigen Relativierung bloßen Daseins schillert, sagt er: „Das Christentum läßt sich auf so was überhaupt nicht ein. Es bringt die Ewigkeit an und ist sofort am Ziele. Es läßt alle Unterschiede bestehen, lehrt aber die ewige Gleichheit" (77). Je mehr Freiheit und Gleichheit sich verinnerlicht, desto beflissener wird ihre reale Verwirklichung denunziert: „Äußerlich bleibt gewissermaßen alles beim Alten: der Mann soll des Weibes Herr sein, sie ihm untertan; in der Innerlichkeit aber ist alles verändert, durch diese kleine Frage an das Weib, ob sie sich mit ihrem Gewissen beraten habe, daß sie diesen Mann zum Herrn haben wolle . . . Was Christus von seinem Reich sagte, daß es nicht von dieser Welt sei, gilt von allem Christlichen. Törichte Menschen haben in Torheit sich bemüht, im Namen des Christentums, es weltlich offenbar zu machen, daß das Weib mit dem Mann in gleiche Rechte eingesetzt sei: derlei hat das Christentum nie verlangt oder gewünscht. Es hat alles für das Weib getan, wenn sie sich christlich mit dem Christlichen will genügen lassen; mag sie das nicht, so gewinnt sie durch das bißchen äußerlicher Stellung, das sie sich weltlich ertrotzen kann, nur einen ärmlichen Ersatz für das, was sie verliert" (145 f). Später erhebt Kierkegaard gegen sich selbst den Einwand, den Liebe im Zustand der Ungerechtigkeit erheben müßte: „Die Hauptsache ist aber doch, daß der Not auf jede Weise abgeholfen und womöglich alles getan werde, um aller Not abzuhelfen" (335). Darauf jedoch erteilt er den eiligen Bescheid: „Die Ewigkeit dagegen sagt: es gibt nur eine Gefahr, die daß nicht Barmherzigkeit geübt wird; selbst wenn aller Not abgeholfen würde, müßte dies ja nicht notwendig durch Barmherzigkeit geschehen sein, und dann wäre das Elend, daß keine Barmherzigkeit geübt wurde, ein größeres Elend als alle zeitliche Not" (ibd). Nicht schwer, daraus abzuleiten, es müsse die Not bestehen bleiben, damit es nicht an Gelegenheit fehle, ihr zu steuern. So schränkt dann in der Tat Kierkegaard, der sich in der Verurteilung der Welt, der Weltlichkeit und ihrer beschränkten weltlichen Zwecke nicht genug tun kann, seine eigenen radikalen Thesen sofort ein, wenn er gewissermaßen als Sozialpädagoge redet: „Wir wollen wahrlich einen Jüngling nicht aufgeblasen machen und zu eilfertiger geschäftiger Verurteilung der Welt anreizen" (202). Autoritäre Gesinnung verschiebt den Respekt vom Absoluten auf die Institution. Der asketische Rigorismus wird

von Kierkegaard nur abstrakt durchgehalten; er dämpft ihn, sobald er zu ernsthaften Konflikten mit dem „Bestehenden" führen könnte, das er im Begriff verdammt. Um keinen Preis darf die Welt dort verurteilt werden, wo sie das reale Menschenrecht versagt.

Kierkegaards extreme Lehre von der Liebe findet mit Unterdrückung sich zusammen: der des Triebes, der sich nicht befriedigen, der des Geistes, der nicht fragen darf: wie denn stets Geistfeindschaft und Lustfeindschaft einander zugesellt sind. In bösem Sinne wird Nehmen seliger als Geben: „Dann wurde das Weib von des Mannes Seite genommen und ihm zur Gesellschaft gegeben; denn Liebe und Gemeinschaft nimmt zuerst etwas vom Menschen, bevor sie gibt" (161). Am äußersten Punkt solcher Repression jedoch schlägt die inhumane Theorie in Wahrheit um. Denn die Unterdrückung des Individiums ist gleichzeitig auch die Kritik dessen, was in Hegelscher Sprache schlechte Individualität heißen darf: am Individuum in seiner Selbstgesetztheit und Spezifikation wird das Moment der Zufälligkeit und des Scheines durchschaut. Kierkegaards Menschenfeindschaft, die paradoxe Lieblosigkeit seiner Lehre von der Liebe befähigt ihn zugleich wie wenig andere, den bürgerlichen Charakter zu diagnostizieren. Wollte man selbst zugestehen, solche Liebe sei in Wahrheit der durchbrechende Haß, so hat die Geschichte Augenblicke gezeitigt, in denen der Haß mehr an Liebe enthält als deren unmittelbare Bekundung. Als gesellschaftlich gewandte haben die finster-mythologischen Motive von Kierkegaards Menschenfeindschaft den Stachel wahrhafter Empörung. Es ließe an den Hagen des Nibelungenliedes sich denken, in dem der mythische Trotz mit dem Zorn des Aufklärers gegen die Pfaffen sich verschränkt: dem gesamten Luthertum wohnt diese Doppeldeutigkeit inne und in Kierkegaard schlägt sie am Ende als Sprengstoff durch.

Die Darstellung des unbotmäßigen Elements seiner Lehre von der Liebe hat den Einwand zu gewärtigen, daß Kierkegaards vergeblich kritische Einsichten ebenso abstrakt seien, sich in der gleichen Distanz von der Realität hielten wie seine Lehre vom Nächsten. Sie gehörten seinem Bild von „Zeitlichkeit" schlechtweg an, ohne daß es erlaubt wäre, sie geschichtlich zuzuspitzen. Das jedoch würde die geistige Komplexion Kierkegaards vereinfachen. Trotz seiner Hegel- und Geschichtsfeindschaft war er Hegelianer genug, um einen deutlichen Begriff von Geschichte zu haben. Er stellte nicht dem Ewigen eine Zeitlichkeit gegenüber, die der Ewigkeit stets gleich nah und gleich fern wäre, sondern sieht die Geschichte in bestimmter Relation zum Christlichen. Nur freilich in einer Relation, welche die Hegelsche Idee von der verwirklichten Weltvernunft auf den Kopf stellt. Ihm ist die Geschichte des Christentums, grob gesprochen, eine Geschichte des Abfalls vom Christentum. Er stellt der Überzeugung vom säkularen Fortschritt der Gesellschaft die von der Aushöhlung

des Einzelnen entgegen: Fortschritt selber wird zur Geschichte fortsetzenden Verfalls. Kritik des Fortschritts aber heißt bei Kierkegaard, ob auch bloß implizit und theologisch getönt, wie bei der Hegelschen Linken Kritik der Zivilisation als der Entmenschlichung. Seine Empörung gilt freilich weniger den Verhältnissen als den Subjekten, die jene zurückspiegeln. Er gehört mit wenigen Denkern seiner Epoche wie E. A. Poe, Tocqueville und Baudelaire zu denen, die etwas von den wahrhaft chthonischen Veränderungen verspürt haben, die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschlichen Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben. Das verleiht seinen kritischen Motiven ihren Ernst und ihre Dignität.

Das Buch über die Liebe enthält dafür ein außerordentliches Zeugnis. Er hat darin eine Tendenz der heutigen Massengesellschaft bezeichnet, die zu seiner Zeit noch sehr latent gewesen sein muß: die Ersetzung spontanen Denkens durch automatisierte Anpassung, wie sie im Zusammenhang mit den modernen Formen der Information sich vollzieht. In Kierkegaards Massenfeindschaft, so konservativ er sich gebärdet, steckt ähnlich wie bei Nietzsche etwas von der Einsicht in die Verstümmelung des Menschen durch die Beherrschungsmechanismen, die ihn zur Masse machen. „Es ist als wäre die Zeit der Denker vorbei" (377). Er erklärt den Denkverlust durch Information und bedingten Reflex: „Alle Mitteilung soll in dem bequemen Ton der leichten Flugschrift geschehen oder von Unwahrheit über Unwahrheit unterstützt werden. Ja es ist so, als müßte zuletzt alle Mitteilung so eingerichtet werden, daß man sie in Zeit von einer Stunde in einer Stunde in einer Versammlung vortragen kann, die wiederum die eine halbe Stunde mit lauten Bezeugungen des Beifalls und Widerspruchs hinbringt und in der anderen halben Stunde vor Betäubung die Gedanken nicht mehr sammeln kann" (ibd). In den Versammlungen der achtundvierziger Zeit hat er das Echo der Lautsprecher antizipiert, die erst hundert Jahre später die Sportpaläste füllten.

Vielleicht gewinnt danach der Hinweis auf Kierkegaards gesellschaftlich-kritische Motive an Plausibilität. Wohl läßt er die weltliche Ungleichheit unangefochten. Aber der Menschenfeind Kierkegaard hat für diese Ungleichheit den saturnischen Blick — den Blick der Liebe, möchte man sagen. Er weiß sehr wohl, daß etwa die Lehre von der bürgerlichen Gleichheit bloße Ideologie ist, und daß Angehörige verschiedener Klassen, die sich im Namen des Christlichen zu einander verhalten, als wären sie nichts als Menschen, das meist nur tun, um durch den Trost methaphysischer Gleichheit die reale Ungleichheit umso unangefochtener zu erhalten. Bitteren Spott gießt er über den Begriff der Wohlfahrt aus — einen Spott, der ihm leicht genug als reaktionär ausgelegt werden kann. Wenn er aber das innerweltliche Glück, das die Wohlfahrt anstrebt,

als armselig denunziert gegenüber dem der Ewigkeit, so liegt darin nicht nur die Vertröstung auf die griechischen Kalenden, sondern auch etwas von dem Wissen von der Armseligkeit des Glücks selber, das den Menschen in Gestalt der Wohlfahrt gespendet wird. Dahin gehört die Forderung, die Kierkegaard immer wieder erhebt: „Um zum Christlichen in ein Verhältnis zu treten, muß man zu allererst nüchtern werden" (61). Gewiß ist die Forderung der Nüchternheit zuvor versagend: sie nimmt das Glück des Rausches. Aber sie kehrt sich zugleich gegen den Zauber der Ideologie, gegen den Schein der Individualität, gegen die Verabsolutierung der bloßen Differenzbestimmungen und des falschen Glücks, das an ihnen haftet. Hinter dem Gebot der Nüchternheit steht das tiefe Wissen, daß am Ende die innermenschlichen Differenzen darum nicht entscheiden, weil in allen Zügen der Individuation und Spezifikation gerade das universale Unrecht sich durchsetzt, das diesen Menschen so und nicht anders macht, während er anders sein könnte.

Anders sein könnte: das ist das Maß von Kierkegaards nehmender Liebe. Der Gegenbegriff, den er dem Weltlichen gegenüberstellt, das er nach einem Wort an anderer Stelle „wegschneidet", ist der der M ö g l i c h k e i t, die gegenüber dem bloß Daseienden festgehalten werden soll. Er ist von Kierkegaard selber als das paradoxe, absurde Ewige gemeint. Zugleich aber ist er gegen den bürgerlichen Charakter pointiert, als den, welcher Kierkegaard zufolge der Erfahrung der Möglichkeit nicht mehr mächtig ist. Die Lehre von der Möglichkeit richtet sich vorab gegen das „Wissen". Im Zusammenhang von Kierkegaards gesamter Philosophie ist das nicht, wie bei seinen Epigonen, antiintellektualistisch zu verstehen. Das Wissen, das er bekämpft, ist das Bescheidwissen um das, was schon immer so gewesen sei und unabänderlich so bleiben müßte: das bloß nachkonstruierende Wissen, welches das Nichtgewesene tabuiert. Dem gilt sein Kampf gegen die Psychologie. Er analysiert sie als Mißtrauen gegen die Möglichkeit: „Was ist nämlich das verführerische Geheimnis des Mißtrauens? Es ist ein Mißbrauch des Wissens: daß man durch ein resolutes ergo das Wissen nun ohne weiteres in einen Glauben umsetzt. Als wäre dieses ergo gar nicht![3]) Als wäre das etwas das gar nicht bemerkt zu werden brauche ('da ja jeder dasselbe Wissen hat, daraus notwendiger Weise denselben

3) Auf die außerordentliche Tragweite solcher Perspektiven Kierkegaards für die dialektische Logik mag wenigstens hingewiesen werden. Er gewahrt, daß im „ergo" des traditionellen Syllogismus der Vollzug der Synthesis unterdrückt wird, der doch notwendiges Sinnesimplikat des Schlusses selbst ist. Daß geurteilt werde, ist kein dem Urteil bloß Äußerliches, Psychologisches, sondern macht, in eins mit dem vom Urteil gemeinten Sachverhalt, und untrennbar von diesem, das Urteil selber aus. Kierkegaard ist darauf gestoßen, daß die formale Logik als solche, gegenüber dem Subjekt-Objekt-Verhältnis in der synthetischen Erkenntnis, eine Verdinglichung darstellt. Die Konsequenz dieser Einsicht wäre, daß nach einer Dimension alle analytischen Urteile „falsch" sind.

Schluß ziehen muß'). Als wäre also ewig gewiß und ganz ausgemacht, daß mit dem Wissen auch gegeben ist wie man schließt" (234). Gegen dies Wissen steht die Möglichkeit: als Hoffnung. Hoffnung ist Kierkegaard zufolge der „Sinn für die Möglichkeit" (257). „Hoffnung aber, die zurückblieb, blieb nur bei dem Liebenden" (276). Der Menschenkenner jedoch, der weiß, wie es immer schon gewesen ist und wie es immer sein muß, hat eine geheime Affinität zum Bösen — das ist eine jener mächtigen Einsichten Kierkegaards, denen man nicht gerecht wird, wenn man sie einzig dem großen Psychologen zuschreibt. „Das Mißtrauen dagegen hat eine Vorliebe für das Böse. Gar nichts zu glauben ist gerade die Grenze wo das Glauben an das Böse beginnt; das Gute ist nämlich Gegenstand des Glaubens und darum ist wer gar nichts glaubt bereits im Begriff, das Böse zu glauben" (241). Kierkegaard geht darüber noch hinaus. Eigentlich kann er — eben darin bewährt sich ein utopischer Zug, dem noch sein Konservativismus dient, indem er ihn verleugnet — nicht zum Zugeständnis resignieren, daß man ohne das Bewußtsein der Möglichkeit, also ohne die Hoffnung auf die Transfiguration der Welt, auch nur einen Augenblick zu atmen vermöchte: „Aber wahrlich, wer nicht verstehen will, daß des Menschen ganze Lebenszeit die Zeit der Hoffnung sein solle, ist verzweifelt" (259). Das Weltliche, das er fortnehmen will, ist der Stand der Hoffnungslosigkeit: seinem Blick erstarrt Dasein zur Hölle, die es ist. Er, der den fragwürdigen Begriff des existentiellen Ernstes in die Philosophie eingeführt hat, wird im Namen der Hoffnung zu dessen dialektischem Feind. Er kennt seine Genese in Zwecken einer Unmittelbarkeit, die nicht durch den Gedanken dessen, was möglich wäre, suspendiert ist. Wenig bezeichnet besser den Abstand Kierkegaards von seinen Erben als gerade diese Wendung: „Ach, eine Aussöhnung ist schon oft mißglückt, weil man die Sache zu ernsthaft eingeleitet; also: weil man von Gott die Kunst nicht gelernt (die man doch von Gott lernt), mit tiefem innerem Ernst die Sache so leicht und spielend fertig zu bringen wie die Wahrheit es nur erlaubt. Glaube nie, daß Ernst ein verdrießliches Wesen ist; glaube nie, daß dieses verzerrte Gesicht (bei dessen Anblick einem übel werden könnte) ernst sei: der kannte den Ernst nie, der nicht vom Ernst gelernt hat, daß man auch zu ernsthaft tun kann" (348 f). Der Ernst, den er ablehnt, enthüllt sich als identisch mit dem bürgerlichen von Konkurrenz und Erwerb, dem der sturen Selbsterhaltung: „Sie urteilen, einem solchen Menschen" — dem Hoffenden — „sei es nicht ernst. Denn Geld verdienen, das ist Ernst. Viel Geld verdienen, ob auch durch Menschenhandel: das ist Ernst . . . Etwas Wahres zu verkünden wenn man zugleich viel Geld dabei verdient (denn darauf kommt es an, nicht darauf daß es wahr ist): das ist Ernst" (329). Kierkegaards Lehre von der Hoffnung legt Einspruch ein gegen den Ernst der bloßen Reproduktion des Lebens, an der Leben selber

zugrunde geht: Einspruch gegen eine Welt, die von der wägenden Vernunft des Tausches determiniert wird und nichts gibt ohne Äquivalente.

Das aber ist der Grund der Kierkegaardschen Spekulation über die Liebe zu den Toten. Das Schlechte daran liegt offen zutage: die Liebe zu den Toten ist die, welche den lebendigen Wiederliebenden, eigentlich Subjektivität überhaupt am vollkommensten ausschließt. So scheint es die dingliche, fetischisierte Liebe schlechthin. Aber es ist zugleich die, von der jeder Gedanke an den Tausch: an Wiedervergeltung ausgeschlossen wird, und damit die letzte unverstümmelte, welche die Tauschgesellschaft zuläßt. Die Paradoxie, daß wahrhaft lebendig bloß noch die Liebe zum Toten sei, drückt vollkommen aus, wohin es mit aller Unmittelbarkeit kam. So verhärtet hat mittlerweile sich das Lebendige, daß es einzig noch vertreten wird vom totenhaften Blick und dem Blick auf Totes. In Worten von Max Horkheimer mag ausgesprochen sein, was an drastischer Erfahrung hinter Kierkegaards Theologie von der Liebe zu den Toten steht: „Auf dem Totenbett gleicht der Reiche dem Armen dann in mancher Hinsicht, wenn sein Tod schon sicher ist. Mit dem Tod verliert er ja seine Beziehungen und wird zu nichts. Dies haben die stolzesten Könige Frankreichs an sich erlebt. Soweit der aufgeklärte Arzt nicht aus ökonomischem und technischem Interesse, sondern aus Mitleid dem einsam Sterbenden in den Stunden der letzten Not zu helfen versucht, erscheint er als Bürger einer zukünftigen Gesellschaft. Diese Situation ist das gegenwärtige Bild einer wirklichen Menschheit". Bei Kierkegaard heißt es: „Denn wenn das Sterbelager für dich bereit ist; wenn du dich niedergelegt hast, um nie wieder aufzustehen, und man nur darauf wartet, daß du dich auf die andere Seite legst um zu sterben, und die Stille um dich her wächst, weil nur die Nächsten zurückbleiben, während der Tod näher kommt; wenn dann die nächsten Angehörigen leise weggehen und die Stille wächst, weil nur die Allernächsten zurückbleiben; und wenn dann der Letzte zum letzten Mal sich über dich gebeugt hat und sich nach der anderen Seite kehrt, weil du dich jetzt auf des Todes Seite kehrst: so bleibt auf jener Seite doch nur Einer zurück" (157). Was hier gleichsam als Attribut Gottes im Angesicht des Todes aufgeht, stimmt genau zusammen mit dem „gegenwärtigen Bild einer wirklichen Menschheit", so wenig auch Kierkegaards Ewiges als solches Bild sich auslegen mag.

Kierkegaard nennt in der Rede „Wie wir in Liebe Verstorbener gedenken" den Tod mit einer allegorischen Wendung „den mächtigen Denker, der nicht nur jede Sinnestäuschung bis auf den Grund durchdenkt, sondern sie auch in den Grund denkt" (353). Das mahnt an jenes Gedicht Baudelaires, das den Tod als alten Kapitän anruft. Der Tiefsinn des Todes aber, den das Gleichnis meint, ist nicht ontologisch gedacht, als invariantes Existential. Er schließt

Geschichte ein. Gegen die kapitalistische Gesellschaft hält das Verhältnis zum Toten die Idee der Freiheit menschlicher Beziehungen von jeglichem Zweck fest: „Wahrlich, willst du dich recht vergewissern, was von der Liebe in dir oder einem anderen Menschen sei, so achte nur auf das Verhalten gegen einen Verstorbenen . . . Denn ein Verstorbener ist ein hinterlistiger Mann; er hat sich wirklich ganz aus der Sache gezogen, hat nicht den mindesten Einfluß, der seinem Gegenüber, dem Liebenden, hinderlich oder förderlich wäre . . . Daß wir in Liebe Verstorbener gedenken ist eine Tat der uneigennützigsten Liebe“ (355 ff). Die parodoxe Erfahrung des Todes steht ein fürs Möglich-Unmögliche: „Ja, das liebende Andenken an einen Verstorbenen hat sich im Gegenteil gegen die Wirklichkeit zu wehren, daß diese durch neue und neue Eindrücke nicht zu mächtig werde und das Andenken auslösche; es hat sich auch gegen die Zeit zu wehren; kurz es darf sich nicht zum Vergessen nötigen lassen und muß sich die Freiheit erkämpfen, liebend an der Erinnerung festzuhalten . . . Gewiß ist niemand so hilfslos wie ein Verstorbener“ (362f). Solche hilflose Liebe ist die Trauer. Diese wird, barock, in stets erneuten Gleichnissen dialektisch als Bild ewigen Lebens: „Man soll den Toten nicht mit Klagen und Schreien stören; man soll mit einem Toten umgehen wie mit einem Schlafenden, den man nicht zu wecken sich getraut, weil man hofft er werde schon von selbst aufwachen . . . Nein, man soll des Verstorbenen gedenken, leise weinen aber lange weinen“ (356). Rätselhaft verschränken sich dabei Tod und Kindheit: „Wohl wahr, er macht auch keine Mühe, wie das Kind mitunter tut; er verursacht keine schlaflosen Nächte, wenigstens nicht durch die Mühe die er macht; denn, sonderbar genug, das gute Kind bereitet keine schlaflosen Nächte, der Verstorbene dagegen um so mehr je besser er war“ (358f). Im Extrem der reinen Spiritualität grenzt die Anschauung von der Macht des Toten, gebrochen, an Magie: „Denn ein Verstorbener ist, wiewohl man es ihm nicht ansieht, gar stark: seine Stärke ist die, daß er sich nicht verändert. Und ein Verstorbener ist gar stolz. Hast du nicht bemerkt, daß der Stolze gerade gegen den, welchen er am tiefsten verachtet, sich geflissentlich nichts merken lassen, ganz unverändert scheinen will, als wäre gar nichts vorgefallen? Um hierdurch den Verachteten noch tiefer sinken zu lassen“ (356). Im Geist solcher spekulativen Dialektik spannt Kierkegaard den Bogen zwischen der Kritik des Ernstes und der Liebe zum Toten: „Wenn es nicht so scherzhaft lautete (wie es doch nur dem lauten kann, der nicht weiß was Ernst ist), so wollte ich sagen, man könnte über die Türe zum Gottesacker die Inschrift setzen: ‚Hier wird nicht genötigt‘, oder: ‚Bei uns wird nicht genötigt‘. Und doch will ich es sagen, auch es so gesagt haben und dabei bleiben, daß ich es gesagt habe; denn ich habe mir so viele Gedanken über den Tod gemacht, daß ich wohl weiß: es kann einer gerade nicht ernsthaft vom

Tode reden, wenn er nicht die im Tode liegende Hinterlist, die ganze tiefsinnige Schalkheit des Todes zu benutzen weiß / zur Aufweckung nämlich. Der Ernst der dem Tode eignet ist nicht der Ernst des Ewigen. Zum Ernste des Todes gehört eben das eigentümlich Aufweckende, dieser tiefsinnig spottende Oberton; losgerissen vom Ewigkeitsgedanken ist's freilich ein leerer, oft ein frecher Scherz, aber in Verbindung mit den Ewigkeitsgedanken ist es was es sein soll, und freilich dann etwas ganz anderes als die fade Ernsthaftigkeit. Die kann einen Gedanken von solcher Spann- und Tragweite wie der Todesgedanke sie hat, am allerwenigsten fassen und festhalten" (361). Die Hoffnung, die Kierkegaard gegen den „Ernst des Ewigen" stellt, ist aber keine andere als die auf die leibhafte Wirklichkeit der Erlösung.

GOETHES „URWORTE ORPHISCH" IN IHRER GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN BEDEUTUNG

REINHARD SCHANTZ

1.

ΔΑΙΜΩΝ

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Wenn man diese erste der fünf Stanzen, die Goethe in seiner Dichtung „Urworte Orphisch" unter die Überschrift „Daimon" stellte, von den folgenden Strophen sondert, liegt es nahe, in ihr den Ausdruck eines astrologischen Weltgefühls zu sehen.

Die fünf Strophen des Gedichtes dürfen jedoch nur als Ganzes genommen werden; sie enthalten, wie Goethe ausdrücklich betonte, viel Bedeutendes in einer F o l g e ; der astrologische Grundton der Eingangsverse klingt zwar hier und da noch einmal an; er hat aber in den vier weiteren Strophen seine beherrschende Bedeutung verloren.

Goethe selbst maß seinem 1817 entstandenen Gedicht „Urworte Orphisch" einen besonderen Erkenntniswert bei. Die Erläuterungen dazu hatte er geschrieben, „damit dasjenige, was sich hier fast nur ahnen läßt, auch einem k l a r e n S i n n gemäß und einer r e i n e n E r k e n n t n i s übergeben sei".

Aus diesen wenigen Worten wird deutlich, daß in der Symbolik der Orphischen Urworte die Ergebnisse philosophischen Denkens enthalten sind. Nichts grundsätzlich Neues kommt hier zum Durchbruch und erlangt Gestalt. Das Goethe von Jugend an eigentümliche Bemühen, der geistigen Wirklichkeit, d. h. der Wahrheit dadurch teilhaftig zu werden, daß er sie im Symbol zu erfassen sucht, liegt auch den Orphischen Urworten zugrunde. Ein seinem Wesen nach Unabschließbares und Unvollendbares, das Ringen um letzte Einsicht, das bei Goethe in symbolhafter Dichtung, — selten in begrifflich nüchterner Prosa, — Form gewinnt, führt ihn in den Orphischen Urworten an das Geheimnis des in Gott ruhenden und in der Welt sich entwickelnden Menschen heran. Es lag nicht in Goethes Art, mit den Worten der wissenschaftlichen Sprache und mit den Begriffen der Philosophie oder Theologie über „Gott und Welt“ gedankliche Auseinandersetzungen zu pflegen. Die scheue Ehrfurcht vor den letzten und tiefsten Fragen im Bereich der Metaphysik und der Religion hieß Goethe, im dichterischen Kunstwerk das bildhaft auszudrücken, dessen er im Verlauf seines Lebens immer stärker inne geworden war.

Es ist daher kein Zufall, daß manch einer, der sich zum Dolmetsch Goethescher Weisheit berufen fühlte, gerade die Orphischen Urworte seinen Ausführungen zugrunde legte. Hans Leisegang[1]) hat „zur Gliederung der Darstellung der ineinander übergreifenden Entwicklungsphasen des goetheschen Denkens die für alle menschliche Entwicklung geltenden Orphischen Urworte gewählt.“ (S. IX). Bereits vor ihm hatte Friedrich Gundolf[2]) drei der „Grundmächte des Menschentums“ — Daimon, Tyche, Anagke — den Orphischen Urworten entnommen und sie zu methodischen Prinzipien seiner Darstellung erhoben. Findet Gundolf in den drei Orphischen Urworten zunächst auch nur einen Ordnungsgesichtspunkt für die Erklärung Goetheschen Schaffens, so sieht er später in dem Gedicht doch eine „feierliche Lehre, mit der ein Wissender die noch Unwissenden einweiht“ (676). Wichtiger ist jedoch Gundolfs Bemerkung in diesem Zusammenhang, daß bei Goethe „nicht alles Geschehen und Erleben restlos in die ihm gemäße und faßliche Form (des Natur-Gottes und des Natur-alls) eingehe“. Wenn auch Gundolf anschließend feststellt: „Gott war für Goethe Natur-Gott und nicht Schicksalsgott, ebenso wie das All für ihn Natur-all, nicht Geschichtsall war“, so ist eine solche Behauptung an dieser Stelle kaum mehr überzeugend: der Zweifel an Goethes „entschiedener Abneigung gegen die Geschichte“ (400) läßt sich nicht länger abweisen.

Indessen, auch diese Frage hat die Wissenschaft mittlerweile geklärt. Es ist das unbestreitbare Verdienst des Berliner Historikers

1) Hans Leisegang. Goethes Denken. Leipzig 1932.
2) Friedrich Gundolf. Goethe. 11. Aufl., Berlin 1922.

Friedrich Meinecke[3]), auf die zentrale Stellung aufmerksam gemacht zu haben, die Goethe im europäischen Geschichtsdenken einnimmt. Die Entwicklung des Geschichtsdenkens betrachtet Meinecke als einen europäischen Hergang, der in Deutschland bei Möser und Herder „zur Reife gedieh und in Goethes Lebenswerk gipfelte". Er wertet diese Bewegung des deutschen Geistes als die „zweite seiner Großtaten nächst der Reformation" und als einen „der tiefsten Einschnitte abendländischer Geistesgeschichte überhaupt". Das Wesen des Goetheschen Geschichtsdenkens besteht für Meinecke „in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung", und er sieht darin „die höchste bisher erreichte Stufe in dem Verständnis menschlicher Dinge".

Angesichts dieser einzigartigen Erkenntnis Meineckes, der die Bedeutung Goethes als eines historischen Denkers in gerechter Weise würdigt, verlieren gegensätzliche Feststellungen früherer Forscher durchaus an Gewicht; und unzutreffend erscheint jetzt die Behauptung des Philosophen Georg Simmel[4]): „Goethe begriff die Individualität als Modifikation des Allgemein-Menschlichen, das in einem jeden gleichsam als ihre Substanz oder Lebensdynamik besteht, völlig unabhängig von Gleichheit oder Ungleichheit zwischen den Individuen. Gegenüber diesem Aufsteigen der Individualität aus dem Seinsgrunde des Menschlichen überhaupt verlor sie als historisches Zufallsprodukt für ihn an Interesse."

Georg Simmels — wie auch Friedrich Gundolfs — Mißverständnis beruht im letzten Grunde auf ihrem eigenwilligen Festhalten am Spinozismus, von dem Goethes Weltanschauung in einem gerade hier entscheidenden Punkte abweicht. Goethes „Daimon", dem spinozistischen Substanzbegriff gewiß verwandt, individualisiert sich im Menschen, und damit wird die große Kluft offenbar, die Goethe von Spinoza trennt. „Der Daimon", sagt Goethe in den Erläuterungen zu den Orphischen Urworten, „bedeutet hier die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem anderen, bei noch so großer Ähnlichkeit, unterscheidet", und Goethe fügt hinzu, daß diese „angeborene Kraft und Eigenheit, mehr als alles übrige, des Menschen Schicksal bestimme". Die erste Strophe des Gedichtes, so erklärt Goethe, spricht „die Unveränderlichkeit des Individuums mit wiederholter Beteuerung aus, des Individuums, das als noch so entschieden Einzelnes, als Endliches gar wohl zerstört, aber, so lange sein Kern zusammenhält, nicht zersplittert noch zerstört werden kann.

Goethe hat das dem Individuum innewohnende Kraftzentrum des „Daimon" im Anschluß an Aristoteles auch Entelechie und im An-

3) Friedrich Meinecke. Die Entstehung des Historismus. München 1936.
4) Georg Simmel. Goethe. 2. Aufl., Leipzig 1917.

schluß an Leibniz auch Monade genannt. „Die Hartnäckigkeit des Individuums, und daß der Mensch abschüttelt, was ihm nicht genehm ist,“ sagt Goethe zu Eckermann (am 3. 3 1830), „ist mir ein Beweis, daß so etwas existiere ... Leibniz hat ähnliche Gedanken über solche selbständigen Wesen gehabt, und zwar, was wir mit dem Ausdruck Entelechie bezeichnen, nannte er Monaden.“ Der Daimon, die Entelechie und die Monade, die alles sind für Goethe nur Synonyme der göttlichen Kraft, die sich im Individuum verkörpert, die es bewegt und gestaltet. Bei der Identität des endlichen und unendlichen Geistes partizipieren die einzelnen Menschen am göttlichen Allbewußtsein; sie müssen so sein als geprägte Formen, die lebend sich entwickeln und die keine Zeit und keine Macht zerstückeln kann.

Worauf es hier ankommt, ist der Nachdruck, der auf den Ausgangspunkt gelegt wird: bei Spinoza ist es die göttliche Substanz, bei Goethe die Individualität der Person, die den ersten und wichtigsten geschichtsphilosophischen Grundbegriff ausmacht. Von der spinozistischen „Substanz“ her führt kein Weg zum Erfassen des spezifisch Geschichtlichen; den einzigen Zugang bildet die Erkenntnis des schöpferischen Individuums, bei Goethe der geschichtlich gewandte Begriff der Aristotelischen Entelechie, der „inward form“ Shaftesburys oder der Leibnizschen Monaden als tätigen geistigen Einheiten. Auch das „Ego“ Plotins, des „alten Mystikers“, wie ihn Goethe einmal nennt, erfährt die Umwandlung ins Geschichtliche: in dessen mystisch-verschwommenen Allbegriff wird das Individuum mitten hineingestellt. „Die Wissenschaft“, heißt es in Goethes Briefen über „Naturlehre“, „ist eigentlich das Vorrecht des Menschen, und wenn er durch sie immer wieder auf den großen Begriff geleitet wird, daß das alles nur ein harmonisches Eins und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei, so wird dieser Begriff weit reicher und voller in ihm stehen, als wenn er in einem bequemen Mystizismus ruhte, der seine Armut gern in einer respektablen Dunkelheit verbirgt.“ Der Mensch ist Mikrokosmos, an dem sich alle Seinsarten schneiden, ist Bildner der Natur, Mitstifter Gottes, — nicht ein Teilchen der göttlichen Substanz, der er sich eingliedern soll.

Meinecke hatte hervorgehoben, daß das Wesen historischen Denkens „in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung“ besteht. Tatsächlich ist es überhaupt nur möglich, zu geschichtsphilosophischen Erkenntnissen, d. h. zur Erkenntnis der Welt und des Lebens aus der Geschichte, vorzustoßen, wenn der Mensch, das Individuum, die Individualität der Person in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, um den sich alle anderen Gegebenheiten gruppieren.

2.

TYXH, das Zufällige.

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig
Und handelst wohl so wie ein andrer handelt.
Im Leben ist's bald hin-, bald wiederfällig,
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.
Schon hat sich still der Jahre Kreis gerundet,
Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet.

Der Daimon, „dieses feste, zähe, dieses nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen kommt freilich in mancherlei Beziehungen, wodurch sein erster und ursprünglicher Charakter in seinen Wirkungen gehemmt, in seinen Neigungen gehindert wird, und was hier nun eintritt, nennt unsere Philosophie Tyche, das Zufällige", — das sind die Worte, die Goethe selbst der zweiten Strophe in den Erläuterungen zu den Orphischen Urworten vorausgesetzt hat.

Um noch einmal auf das astrologische Bild der ersten Strophe zurückzukommen: astra inclinant, non necessitant! Die Gestirne weisen den Menschen auf die ihm bestimmte Bahn, aber diese Bahn kann auch verlassen werden. Es gibt Umwege, Abwege, Irrwege. Im Verlauf seines irdischen Daseins wirkt auf das Individuum außer dem Daimon stets noch eine andere Kraft ein, die dem Daimon entgegentritt und den Menschen aus seiner Bahn zu werfen droht. Es ist ein seinem Wesen Fremdartiges, es sind Zufälligkeiten, die m i t und u m ihn wandeln. Allein von der Kraft seines Daimon geleitet wäre der Mensch gottgleich: homo sicut deus. Die Gewalt der Tyche erst macht ihn existent.

Daraus ergibt sich, daß der Daimon zwar gedanklich vom Zufälligen zu lösen ist, in der Realität jedoch lediglich aus seinem Spannungsverhältnis zur Tyche heraus erkannt werden kann. Tyche stellt sich, mit einem anderen Ausdruck, dar als die historische Situation, die der Daimon hat, in die er gerät, die ihn hemmt oder fördert, die er meistert oder der er erliegt. Tyche ist der auf den Daimon bezogene historische Sachverhalt. Der Daimon, räumlich und zeitlich an die historische Situation gebunden, deren er zu seiner Entwicklung bedarf, steht der Tyche nicht wie das Subjekt dem Objekt gegenüber, sondern als „Konjekt" [5]), d. h. Tyche gehört im Raum und in der Zeit mit zum Daimon, der nur in der Idee von ihr zu trennen ist. Tyche ist die historische Wirklichkeit in ihrem Wirkungszusammenhang mit dem schaffenden Menschen.

Wie Leibniz seine Monade als ein unteilbares geistiges Wesen definierte, an dem sich zwei Aufbaumomente, zwei „Konstituentien"

5) Den Begriff „Konjekt" hat Max D e s s o i r geprägt; er verwendet ihn in ähnlichem Zusammenhang, vgl. seine „Einleitung in die Philosophie", 2. Aufl., Stuttgart 1946, 56 f.

feststellen lassen, die primitiv aktive Kraft, der „erste Entelechie“, und die primitive passive Kraft, die „erste Materie“ — beide zusammen machen erst die Monade zur „substantia completa“, zur vollständigen Substanz[6]), — so muß im Historischen bei Goethe die Erscheinungsform des Individuums als eine Gemeinsamkeit von „Daimon“ und „Tyche“ begriffen werden.

Während der Daimon das „Charakteristische“ des Individuums bezeichnet, wird es durch Tyche zum „k o l l e k t i v e n W e s e n“. „Im Grunde sind wir alle kollektive Wesen. Wir mögen uns stellen, wie wir wollen“, sagt Goethe zu Eckermann (am 17. 2. 1832). „Selbst das größte Genie würde nicht weit kommen, wenn es alles seinem Innern verdanken wollte.“

Tyche bewirkt, daß wir „so wie ein anderer“ handeln; es ist die Welt, die sich uns „bei jedem Schritte aufdrängt“; wir haben in unserem So-und-nicht-anders-Sein an ihr teil. Tyche bildet uns „gesellig“, — hierin sind alle soziologischen Bindungen des Individuums zu begreifen, — aber dieses Wandelnde, Zufällige charakterisiert nicht das W e s e n des Einzelnen; ein Leben, das sich ganz der Tyche unterwirft, ist ein „Tand“, ein eitles, wertloses.

Das Goethe so vertraute Bild von S y s t o l e und D i a s t o l e verdeutlicht das Wirken der Tyche; man muß „das Innere und Äußere parallel oder vielmehr verflochten betrachten“, es ist „immerfort Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens“. In diesem Prinzip des Aufnehmens und Wiederabgebens liegt die Besonderheit der Tyche. Allein im Zusammenhang mit der Tyche wird der Begriff des Individuums zu einer anschaulichen historischen Gestalt, die, sobald man sie von ihrer jeweiligen historischen Situation sondert, zu einer vagen Idee verblaßt.

Hier stehen wir vor einer entscheidenden — vielleicht der wichtigsten — geschichtsphilosophischen Erkenntnis, die uns die Orphischen Urworte Goethes vermitteln. Nicht zu Unrecht hat ein Sozialphilosoph unserer Tage[7]) mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Philosophie als solche niemals aus der Situation etwas herauslösen und nach der Richtigkeit eines so herausgelösten „abstrakten“ Wesens fragen dürfe, sonst entstünden, begrifflich gesehen, Trennstücke, „wie mit dem Beile voneinander abgehauen“ (Anaxagoras).

Goethe verstand unter einem geschichtlichen Individuum tatsächlich aber „den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens“, eine lebendige „Gestalt“, der die beiden Kräfte Daimon und Tyche untrennbar zugehören.

6) Katharina K a n t h a c k (Leibniz. Ein Genius der Deutschen. 1946. Minerva-Verlag Berlin, 66 f.) hat auf diese beiden Konstituentien der Monade neuerdings verdienstvoller Weise hingewiesen.

7) C. A. E m g e, „Über die Problematik im Begriff der Situation“, in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissensch., Jg. 1943, Phil.-hist. Klasse Nr. 15, 20.

Was indessen nicht zur Tyche gehört, hat Goethe ausdrücklich in den Erläuterungen zu den Orphischen Urworten herausgestellt, um ein naheliegendes Mißverständnis von vornherein zu vermeiden. „Zufällig ist nicht, daß einer aus dieser oder jener Nation, Stamm oder Familie sein Herkommen ableite; denn die auf der Erde verbreiteten Nationen sind, sowie ihre mannigfaltigen Verzweigungen, als Individuen anzusehen." Hier ist wiederum eine bedeutende geschichtsphilosophische Begriffserklärung getroffen. Der Begriff des Individuums ist von der Individualität der Person erweitert auf individuelle Totalitäten wie die der Familie, des Stammes, der Nation, weiterhin des Staates und der Kirche, schließlich sogar der „Christenheit". Es handelt sich dabei genau so um „Individuen", d. h. unteilbare Einheiten wie bei der Einzelpersönlichkeit und keineswegs um eine Addition von Teilen, sondern um geschichtlich gefaßte Monaden im Sinne geistig tätiger Kräfte, die ebenfalls im Wirkungszusammenhang mit der Tyche, dem Zufälligen, stehen, jedoch niemals etwa dieses selbst sind.

Es bedarf heute keines Beweises mehr, daß Goethe tatsächlich als erster die historischen Individualitäten in ihrer unlösbaren Verbundenheit mit der sie umgebenden Wirklichkeit dargestellt hat. Mit seinem untrüglichen Blick für die Realität des historischen Geschehens sah er das Verhalten echter Menschen — und nicht blasser Schemen oder überirdischer Geister — in einer lebendig bewegten Welt. Gewiß waren es für Goethe in erster Linie die in ihrer geschichtlichen Situation stehenden Einzelpersönlichkeiten, denen seine Vorliebe gehörte, und erst Ranke hat dem geschichtsphilosophischen Gedanken Goethes, sicher unbewußt, zur allgemeinen Anerkennung in der Geschichtsschreibung verholfen, indem er die umfassenderen Individualitäten in den Mittelpunkt der historischen Betrachtungen rückte. Die ursprüngliche geschichtsphilosophische Erkenntnis jedoch ist Goethe zuzurechnen.

3.

ΕΡΩΣ, Liebe.

Die bleibt nicht aus! — Er stürzt vom Himmel nieder,
Wohin er sich aus alter Oede schwang,
Er schwebt heran auf luftigem Gefieder,
Um Stirn und Brust den Frühlingstag entlang,
Scheint jetzt zu fliehn, vom Fliehen kehrt er wieder,
Da wird ein Wohl im Weh, so süß und bang.
Gar manches Herz verschwebt im allgemeinen,
Doch widmet sich das edleste dem Einen.

Die der Liebe geweihten Verse scheinen der geschichtsphilosophischen Bezüge zu entbehren. Eros — „hierunter ist alles begriffen, was man, von der leistesten Neigung bis zur leidenschaftlichen

Raserei, nur denken möchte“! Von der Platonischen Liebe als dem Trieb zum Geistigen und Gestalthaften, als der Sehnsucht des Menschen nach dem Reich der Ideen ist dieser „Eros“ der Orphischen Urworte weit entfernt. Goethes Blick richtet sich zunächst durchaus auf das Erdhafte, Sinnlich-Faßbare der Liebe.

In den Erläuterungen zu dieser Strophe wird indessen sogleich nichts Geringeres als das Problem der Willensfreiheit angeschnitten. In der Liebe „verbinden sich der individuelle Dämon und die verführende Tyche miteinander; der Mensch scheint nur sich zu gehorchen, sein eigenes Wollen walten zu lassen, seinem Triebe zu fröhnen“. Doch nach mancherlei begangenen Irrtümern und beschrittenen Abwegen entkommt er dem Labyrinth, in das ihn Tyche hineingelockt, um schließlich „lebenslängliche Sicherheit“ zu gewinnen. Denn der Daimon, „er, der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Wollen in die Welt griff und nur mit Verdruß empfand, wenn Tyche da oder dort in den Weg trat, er fühlt nun, daß er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei: jetzt wird er in seinem Innern gewahr, daß er sich selbst bestimmen könne . . .;‘

Die Spannung zwischen Daimon und Tyche unter der Einwirkung des Eros gehört in die Sphäre der Ethik. Der Daimon erscheint jetzt als das sittliche Bewußtsein des Menschen. Ihm bleibt es überlassen, ob er die Hemmungen, die ihm Tyche entgegensetzt, überwindet. Daß er dazu fähig ist, daran gibt es für Goethe keinen Zweifel. Es war des Dichters tiefste Überzeugung, „daß dem Menschen in seinem zerbrechlichen Kahn eben deshalb das Ruder in die Hand gegeben ist, damit er nicht der Willkür der Wellen, sondern dem Willen seiner Einsicht Folge leiste“ (Wanderjahre). Nur in der Treue zu seinem Daimon, auf dessen „entscheidenden Wink“ hin, gelingt es dem Einzelnen, sich den Banden der Tyche, dem Irrsal zu entziehen.

Durch Eros wird der sittliche Wille des Menschen geweckt, der „seiner Natur nach nur aufs Rechte gerichtet sein kann“. Das ist sein Daimon. Ihm entgegen steht „das entschiedene Wollen ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrtum . . . Der Wille gehört der Freiheit, er bezieht sich auf den inneren Menschen . . .; das Wollen gehört der Natur und bezieht sich auf die äußere Welt . . .“ Das ist Tyche. Dieser Gegensatz, den Goethe in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre dargelegt hat, ist der gleiche wie in den Orphische Urworten.

Indessen, der Mensch kann den Kampf gegen die „gewalttätige Notwendigkeit“ der Tyche nie ganz siegreich bestehen. Ihm bleibt nur ein kleiner Kreis, in dem er nach freiem Ermessen sich zu entscheiden vermag. „Die Natur hat uns das Schachbrett gegeben, aus dem wir nicht hinaus wirken können noch wollen, sie hat uns die Steine geschnitzt, deren Wert, Bewegung und Vermögen nach und

nach bekannt werden: nun ist es an uns, Züge zu tun", — diese Sätze aus Goethes Heften zur Naturwissenschaft versinnbildlichen das Wesen der menschlichen Freiheit. Das Leben der Individuums besteht aus dem Hin- und Widerspiel zwischen der Aktivität des freien Willens und den fördernden oder hemmenden Kräften der Tyche.

Dasselbe trifft auf die Geschichte zu. Damit wird das ethische Problem zugleich zu einem geschichtsphilosophischen, ja es ist sogar der Ansatzpunkt jeder geschichtsphilosophischen Überlegung überhaupt.

Goethes Geschichtsbewußtsein hatte sich einst an den lebensvollen Gestalten Shakespearescher Dramen entzündet, in denen „die Geschichte der Welt vor unseren Augen an dem unsichtbaren Faden der Zeit vorbeiwallt". Er sah das Besondere an den historischen Dramen Shakespeares darin, daß sie sich alle um den geheimen Punkt drehen, „in dem das Eigentümliche unseres Ichs, die prätendierte Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt" (Zum Shakespeares Tag 1771). Das Reich der Geschichte eröffnete sich Goethe in seiner selbständigen Bedeutung, als er inne ward, daß es vom Reich der Natur geschieden werden müsse. Diesem gehören zwar die Tiere noch an, aber nicht wesenhaft der Mensch, „denn ob sie uns gleich so nahe stehen, so scheinen sie doch durch eine unendliche Kluft von uns getrennt und in das Reich der Notwendigkeit verwiesen" (Dichtung und Wahrheit). Es ist die Würde des Menschen, die ihn gleichberechtigt dem Makrokosmos gegenübertreten läßt: durch seinen bewußt wirkenden Willen hebt er sich ab von allen anderen Geschöpfen unter dem Himmel. In den „Wanderjahren" läßt Goethe auf dem Turm des Astronomen Wilhelm Meister zu sich selbst sprechen: „Was bin ich denn gegen das All? . . . Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle g e i s t i g e n Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: darfst du dich in der M i t t e dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls i n d i r ein herrliches Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut?" Indem Wilhelm Meister auf sein vergangenes Leben zurückblickt, wird er sich seines r i c h t i g e n W o l l e n s bewußt. Die Gestirne sind immer dieselben und sagen immer dasselbe. Doch haben sie ihn, den Menschen, der in die Zeit hineingestellt ist, jederzeit anders gefunden (Wanderjahre). Der Mensch ist mehr als nur ein Wesen der Natur. Durch seinen gerechten Willen wird er zu einem Einzelnen, der sich von anderen unterscheidet, zum I n d i v i d u u m . Ohne die „prätendierte Freiheit" des menschlichen Willens vorauszusetzen, wäre es sinnlos, von einem „Individuum" zu sprechen. Geschichte ist nicht ein notwendiger, sich nach Naturgesetzen vollziehender Ablauf des Geschehens. Im

Gegenteil: „Der schwache Faden, der sich . . . durch alle Zeiten, selbst die dunkelsten und verworrensten, ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt“, deren Taten aus dem wechselvollen Spiel des seiner Freiheit innewerdenden Daimon und der naturgebundenen Tyche erwachsen.

Dieser freischaffende Wille, der Daimon, ist in der Eros-Strophe der Orphischen Urworte, wie sie Goethe erklärt hat, zunächst noch rein auf das Urerlebnis der Liebe bezogen: der Mensch wird in seinem Innern gewahr, daß er „den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen könne “; aber unmittelbar darauf, im folgenden Abschnitt, vollzieht Goethe eine bemerkenswerte gedankliche Wendung: der Sinn und Wert des durch den Eros ausgelösten Geschehens wird von Goethe in dem Ursprung der historischen Individualitäten erkannt· „Zwei Seelen sollen sich in e i n e n Leib, zwei Leiber in e i n e Seele schicken.“ Das Ergebnis ist eine „Übereinkunft“ sozialer Art: die Ehe und die Familie. Aber dabei hat es nicht sein Bewenden. Goethe umreißt jetzt in logischer Folge — nicht etwa in zeitlicher — die Entstehung der historischen Individualitäten: „Familie reiht sich an Familie, Stamm an Stamm; eine Völkerschaft hat sich zusammengefunden“, auch werden Staat und Kirche genannt. Der Daimon des Individuums aber hat „durch freien Entschluß die Freiheit aufgegeben“.

4.

ΑΝΑΓΚΗ, Nötigung.

Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille;
Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,
dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille.
So sind wir scheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

Das Individuum, angetrieben durch die Urgewalt des Eros, ist zum Schöpfer neuer Individualiäten von übergeordneter Bedeutung geworden, die ihrerseits wieder einen Zwang — Anagke — auf das Individuum ausüben. Freiwillig unterwirft der Einzelne sich den nötigenden Einwirkungen seiner eigenen Schöpfung.

Der Zusammenschluß zunächst zur Familie war ein „Bedürfnis“ und gründete sich auf eine große „gemeinsame Zufriedenheit“. Eltern und Kinder sahen sich veranlaßt, ein Ganzes zu bilden.

Der Vorgang, der zur Gründung der Familie führte, wiederholt sich dann auf breiterer Basis: Familien finden sich zu Stämmen,

Stämme zu Völkerschaften zusammen. Durch gemeinsamen Beschluß entstehen die Gesetze der Gemeinschaft. Sie stützen sich auf die Erkenntnis, daß das, was der Daimon dem Einzelnen als ziemlich eingibt, auch der neuen übergeordneten Individualität zur Rechtsgrundlage dienen soll. Doch alsbald ergibt sich eine wesentliche Veränderung der Situation für das Individuum: die Freiheit der Entscheidung, soweit sie ihm für das Tätigsein in seinem Bereich vorher noch belassen war, wird weiter eingeschränkt und auf ein Mindestmaß herabgesetzt. „Bedingung und Gesetz und aller Wille" schreiben jedem seine Handlungsweise vor. Was einst „liebevolle Neigung freiwillig gewährte, wird nun Pflicht, welche tausend Pflichten entwickelt". Die gesetzlichen Forderungen, welche die übergeordnete Individualität an den Einzelnen richtet, sollen verhindern, „daß ja das Ganze in keinem kleinsten Teil durch Wankelmut und Willkür gefährdet werde", und das Individuum verpflichtet sich dem Staat und der Kirche gegenüber „durch die bündigsten Kontrakte" und durch möglichst öffentliche Zeremonien, — „damit ja alles für Zeit und Ewigkeit abgeschlossen sei", — den vorgeschriebenen Weg einzuhalten.

An die Stelle des Wollens ist das Sollen getreten. Aber die Unterordnung des Individuums unter das „harte Muß" vollzieht sich nicht ohne das peinliche Gefühl des Gezwängtseins. „Das Liebste wird vom Herzen weggescholten." Das Gefühl der Einengung kann sich sogar bis zur Verzweiflung steigern, wenn der Einzelne erkennt, daß „ihn die Gegenwart also gefangen hält". Denn der Mensch — zumal der geschichtlich denkende Mensch — lebt ja allein in der Hinwendung an die Zukunft. Was ihm in dieser seiner ureigensten Haltung am teuersten ist, nämlich die Erkenntnis, durch sein auf freiem Entschluß beruhendes Handeln eine gegenwärtige Situation in die Zukunft hinein ändern und bessern zu können, droht sich als trügerisch zu erweisen.

Indessen, das Verhältnis des Individuums zu den übergeordneten Individualitäten ist keineswegs so, daß der Einzelne abgesondert und für sich der Familie, dem Stamm, der Völkerschaft, der Nation usf. gegenüberstünde. Er gehört diesen ihn umfassenden Individualitäten vielmehr untrennbar an. Er ist nicht ein Teilchen eines starren, toten Körpers, auch nicht ein „Rädchen" in einem nach feststehenden Regeln ablaufenden Mechanismus, wie es sich vorzustellen das unheilvolle Wort vom „Staatsapparat" nahelegt. Sondern er hat an den konkreten menschlichen Gemeinschaften durchaus lebendigen, tätigen Anteil, weil er ja Mitstifter und Mitbildner jener Individualitäten ist.

Wir erinnern uns an dieser Stelle der Worte Goethes aus dem ersten Abschnitt seiner Erläuterungen zu den Orphischen Urworten, daß Nation, Stamm und Familie als Individuen anzusehen sind. Auch sie haben ihren Daimon, d. h. ein Charakteristisches, wodurch

sich jede einzelne Individualität von jeder anderen unterscheidet. Auch sie sind geprägte Formen, die lebend sich entwickeln. Auch sie stehen in einem Wirkungszusammenhang mit ihrer jeweiligen Tyche, dem „Zufälligen“, das „mit und um“ sie „wandelt“: erst dadurch werden sie aus abstrakten Begriffen zu anschaulichen Gestalten. Alle Individuen, sowohl die Einzelpersönlichkeiten als auch die Staaten und Völker, die „großen Mächte“, ja die gesamte „Welt“, wie sie uns Ranke zu sehen ermöglicht hat, sind unteilbare geschichtliche Einheiten und werden in ihren dauernd wechselnden, sich umbildenden Erscheinungsformen von Daimon und Tyche beherrscht, enthalten in sich göttliche Kräfte und stehen unter dem Walten der ihnen eigentümlichen historischen Situation.

Zwar streben alle Individualitäten danach, die Substanz ihres eigenen Wesens, den Daimon, zu realisieren; da sie aber der Gewalt der Tyche in der unterschiedlichsten Weise unterworfen sind, tun sie das nicht auf einer gemeinsamen Bahn, sondern auf den mannigfachsten Wegen, die sich nicht selten kreuzen. Aus den wechselseitigen Behinderungen und den widerstrebenden Tendenzen entsteht für den Einzelnen das Gefühl des Gezwängtseins, der Enge, der Unfreiheit; er glaubt, verzweifeln zu müssen, wenn er sich den Gesetzen der Gemeinschaft bedingungslos unterwirft und dabei inne wird, daß er im Grunde seinem Daimon die Treue versagt und sich eine widernatürliche Erstarrung über sein Leben ausbreitet.

Die Tragik liegt darin, daß das Individuum, das die übergeordneten Gemeinschaften selbst geschaffen hat, alsbald in Abhängigkeit seiner eigenen Werke gerät und darunter leidet, — dies gilt für die untersten Gesellschaftseinheiten der Ehe und Familie so gut wie für alle folgenden. „Niemand, der sich nicht peinlich gezwängt fühlte, wenn er nur erinnerungsweise sich solche Zustände hervorruft!“ Wenn der einzelne Mensch auf Grund der ihm belassenen Freiheit sich jedoch gegen die Gesetze der Gemeinschaften wendet und sich ihrem Einfluß wieder zu entziehen sucht, verzichtet er weitgehend auf seine eigene Leistung und bringt sich schließlich um den Ertrag seiner Schöpfung. Deshalb steht das Individuum unter dem fortdauernden, peinigenden Zwang der übergeordneten historischen Individualitäten, — das ist Anagke, — und kann ihrem Druck nicht mehr ausweichen. Der Einzelne hat sich gleichsam in sein eigenes Werk verstrickt. Sein Tätigsein vollzieht sich fürderhin unter den Einwirkungen, die er von seiten der übergeordneten Individualitäten erduldet, und neue schöpferische Leistungen müssen vom Individuum im Durchbrechen der Grenzen leidvoll erkämpft werden[8]).

Die Sehnsucht, den immer kleiner werdenden Kreis seiner Wirkungsmöglichkeiten zu durchstoßen, erfährt das Individuum als

8) In ähnlicher Weise — allerdings ohne Bezug auf Goethe — äußert sich Johannes Kühn in seiner Schrift „Die Wahrheit der Geschichte und die Gestalt der wahren Geschichte“, Oberursel/Ts. 1947, 58.

unabweisbaren Anspruch des in ihm lebendigen Daimon. Ein Tätigsein, das die ihm von Anagke gezogenen Schranken beseitigt, dünkt ihm sein ureigenstes, ewiges Recht. Unterwirft er sich blind den Forderungen der Anagke, dann glaubt er seinem Daimon zu entfliehen. Das Gefühl, den Durchbruch wagen zu müssen, treibt ihn zur geschichtlichen Tat.

Der erste sittliche Konflikt des Individuums war aus dem Streben erwachsen, sich die Freiheit des Handelns gegenüber der Macht der Tyche zu wahren; auf den „entscheidenden Wink" seines Daimon hin war es ihm gelungen, sich dem Irrsal, in das ihn Tyche verlockte, zu entziehen. Bei dem Zusammenstoß mit Anagke, der Nötigung durch die Gesetze der Gemeinschaft, wird das sittliche Bewußtsein des Menschen, der Daimon, der „seiner Natur nach nur aufs Rechte gerichtet sein kann", ein zweitesmal angerufen. Dieser ethisch-soziale Konflikt, d. h. der Widerstreit zwischen der Freiheit des eigenen Daimon und den Rücksichten auf die geschichtlichen Individualitäten, geht von nun an jeder weiteren historischen Tat voraus und kann nach Goethes Auffassung allein durch Elpis, die Hoffnung, in befreiender Weise entschieden werden.

5.

ΕΛΠΙΣ, Hoffnung.

Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärt'ge Pforte wird entriegelt;
Sie stehe nur mit alter Felsendauer!
Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt;
Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer
Erhebt sie uns, mit ihr, durch sie beflügelt:
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt nach allen Zonen;
Ein Flügelschlag! — und hinter uns Aeonen!

Zu der letzten Strophe der Orphischen Urworte wird nach Goethes Erläuterung „jedes feine Gemüt sich gern den Kommentar s i t t l i ch und r e l i g i o s zu bilden übernehmen".

Alle Kämpfe und Entscheidungen, denen sich das Individuum, seinem Daimon folgend, gegen die abdrängenden Kräfte der Tyche als des Zufälligen, gegen den Eros als das der Natur verhaftete Seelische, gegen Anagke als die Nötigung durch eine soziale Ordnung, zu unterziehen hat, gehen vor sich in den Schichten des Ethischen und Religiosen.

In der Schicht des Ethischen waltet die sittliche Vernunft, die als ein höheres Bewußtsein dem Menschen eine Unterscheidung von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, von Wahrheit und Irrtum anzeigt. Zur Grundlage des religiösen Seins wird das Vertrauen auf eine „höhere Schickung", die den Menschen vor dem Übel bewahrt und ihn dem Guten zuführt (Nachträge zur Farbenlehre); aus dieser

religiösen Gewißheit erwächst unser „Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegnadeten Menschennatur zu fühlen“ (Goethe zu Eckermann am 11. 3. 1832).

Das sittliche Bewußtsein und das religiöse Vertrauen in uns, die Vernunft und der Glaube als die beherrschenden Prinzipien in den Schichten des Ethischen und Religiosen, beruhen auf der metaphysischen Einsicht des Menschen, daß sein Ursprung im Transzendenten, d. h. in Gott liegt. Aus einer solchen Einsicht folgert die Anerkennung abstrakter Wertideen, über deren Gültigkeit sich jedoch kein empirischer Beweis erbringen läßt. Sie können nur anerkannt oder verworfen werden. Hier steht der Mensch an den Grenzen seiner Erfahrung, eine Mauer richtet sich vor ihm auf.

„Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer / Höchst widerwärt'ge Pforte“ wird durch Elpis, die Hoffnung, „entriegelt“; sie erhebt uns aus der empirischen Seinswelt, in die das Individuum hineingestellt ist, in die Regionen absoluter Werte; und wir, „mit ihr, durch sie beflügelt“, lassen die Zeitlichkeit hinter uns, um uns aus der Verzweiflung, daß uns die „Gegenwart also gefangen hält“, in die Welt der Ideen, des Ewigen, Göttlichen zu schwingen: „Ein Flügelschlag, — und hinter uns Aeonen““

Von der geschichtlichen Forschung gelangt der Mensch zur Einsicht in die Wahrheit der Werte, von der Erkenntnis zur Metaphysik oder dem Glauben, vom Wissen um die historische Wirklichkeit zu einem sittlichen oder religiösen Grundvertrauen in die Einheit und den Sinn des Seins. Elpis ist der Versuch, aus der Welt der Geschichte unmittelbar in das Reich der Ideen, in das Reich Gottes vorzustoßen.

Die metaphysische Einsicht von der Wahrheit absoluter Werte, der Glaube an die Einheit und den Sinn des historischen Geschehens, gründet sich auf das Bewußtsein individueller Verantwortlichkeit und auf die Zuversicht zu einer „höheren Schickung“, aus denen heraus der Mensch auf der höchsten Stufe des Seins, — Goethe nennt sie „genial‘ und stellt sie in den Nachträgen zur Farbenlehre nach „ethisch, religios“ an die Spitze seines Schichtenplanes, — zum produktiven Schöpfertum gelangt: aus der Sphäre des Sittlichen und Religiosen heraus erwächst in der Sphäre des Genialen die verantwortungsbewußte Tat.

Das Wissen des Individuums um die Geschichte, das von der Ueberzeugung seines transzendenten Ursprungs getragen ist, führt ihn hin zur „Produktivität der Taten“ bei denen alles darauf ankommt, daß sie „ein innewohnendes Leben“ haben, das „sich zu erhalten weiß“, — daß sie lebendig sind und fortzuleben vermögen.

„Liegt dir g e s t e r n klar und offen,
Wirkst du h e u t e kräftig frei,
Kannst auch auf ein M o r g e n hoffen,
Das nicht minder glücklich sei.“

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die Zuversicht Goethes, daß die schöpferische Kraft des Individuums, die sich in die Zukunft hinein auswirkt, der „Daimon", im Transzendenten verankert ist. Seine Produktivität „steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben". Ihre Früchte „hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat... In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses" (Goethe zu Eckermann am 11. 3. 1828).

Ohne das Vertrauen des Menschen, daß die Substanz seines Wesens in Gott ruhe, wäre das Wagnis der Tat von vornherein sinnlos. Wenn Tyche, Eros und Anagke sein Handeln allein bestimmten, wie es ihn seine begrenzte Erfahrung lehrt, dann gelangte der Mensch niemals über den Standpunkt hinaus, daß er, der stets innerhalb der historischen Situation — und niemals außerhalb oder darüber —, der unter der Einwirkung seiner naturgebundenen seelischen Regungen und unter dem Zwang sozialer Einrichtungen steht, sein Leben lang unfrei bliebe. Erst die Hoffnung, Elpis, löst die Fesseln der Gebundenheit und gibt dem Individuum die Überzeugung, im Überschreiten der Grenzen doch das Rechte zu tun.

Erkennbar sind dem Individuum im Irdischen nur relative Werte; sie erwachsen aus jeder historischen Situation neu und bestimmen Inhalt und Richtung seines individuellen Schaffens, sie gewähren ihm die Teilnahme an der göttlichen Wahrheit ohne die Fähigkeit, sie jemals rein und ganz in Taten zum Ausdruck zu bringen.

Gottes ewige Wirklichkeit auf Erden zu e r k e n n e n ist dem Menschen verwehrt. An sie zu g l a u b e n ist das Gebot geschichtsphilosophischer Besinnung, damit er nicht der Verzweiflung anheimfalle.

So wird Geschichte zu menschlichem Handeln, das sich auf die Erkenntnis zeitgebundener Werte gründet, im Glauben an eine ewige Gottheit.

Damit schließt sich am Ende der Kreis, der mit dem ersten Orphischen Urwort vom Daimon begann. Die Individuen, — d. h. die Einzelpersönlichkeiten so gut wie die Familien, Stämme, Völker, Nationen, — stehen als unteilbare Einheiten im Mittelpunkt des historischen Geschehens. Sie erheben sich kraft des in ihnen wirkenden Daimon zu Trägern der Geschichte. Diese geschichtlichen Individualitäten, die sich nur in der ihnen jeweils eigenen historischen Erscheinungswelt, der Tyche, entwickeln können, streben danach, in der Treue zu ihrem Daimon die Hindernisse zu überwinden, die ihnen Tyche selbst entgegenstellt; durch Eros, die Urgewalt ihrer erdgebundenen Sinnlichkeit, werden die Menschen nicht selten von der vorgezeichneten Bahn ihrer Bestimmung abgedrängt; und wenn

sie auch, geleitet von ihrem Daimon, aus dem Labyrinth der Irrungen herausfinden, gelangen sie durch die Pflichten, die ihnen selbstgeschaffene soziale Bindungen auferlegen (Anagke), doch schließlich wieder in eine neue Bedrängnis. Allein die untrügliche Gewißheit im Sittlichen und Religiösen (Elpis), daß der Mensch am göttlichen Wesen teilhabe, verhilft dem Einzelnen, sich für die Tat zu entscheiden. — Die dauernde Einwirkung der Orphischen Urgewalten auf die Individuen macht den Inhalt der Geschichte aus; sie bedeutet für Goethe Gestaltwandel individuell wirkender Kräfte. In der historischen Welt der Zeitlichkeit offenbart sich ihm das Walten jener zeugenden Macht, die als ein „Stück Ewigkeit“[9]) dem Individuum innewohnt und durch die allein eine lebendige Kontinuität in der Geschichte entsteht.

WILSNACK ALS SPIEGEL DEUTSCHER VORREFORMATION

P. LUDGER MEIER OFM

„Das ist die heilende und klärende Wirkung der geschichtlichen Distanz: Das leidenschaftliche Spiel der Parteien beruhigt sich, der früher umfehdete und umschwärmte Heros erscheint in seiner überparteilichen Wirklichkeit. Ja, das scheint das Merkwürdige geschichtlicher Entwicklung zu sein, daß alles Gegeneinander der Parteien nur der allseitigen Erkenntnis des einen Heros diene. Bewunderung der Freunde wie Kritik der Gegner bringen nur verschiedene Seiten seiner Eigenschaft zur Erscheinung, und es mag sein, daß ein Tag der Rückschau dieses letzte Zusammenarbeiten auch zu überraschtem Bewußtsein bringt.“ Diese Worte E. Przywaras[1]) haben ihre Wahrheit auch bezüglich der Lage vor der deutschen Glaubensspaltung erwiesen. Gewiß nicht ohne Grund kommt P. Wunderlich in seiner schätzenswerten Studie über „Die Beurteilung der Vorreformation in der deutschen Geschichtsschreibung seit Ranke“[2]) zu dem Ergebnis, daß gerade die streng kritische Forschung die Fronten der Konfessionen stark aufgelockert und wesentlich angenähert habe. Dies mag eine betonte Vermehrung und Verbreitung geschichtlicher Einsicht in unserer Zeit empfehlen und unseren Versuch einer Darstellung und Würdigung der Wilsnacker Angelegenheit begründen.

Gegen Ende des Mittelalters ist eine förmliche Inflation an Heiligblutwallfahrten zu beobachten, wo angebliche wunderbare

9) Goethe zu Eckermann am 11. 3. 1828: „Jede Entelechie nämlich ist ein Stück Ewigkeit . . .“

1) Kantischer und katholischer Geistestypus, in Stimmen der Zeit 107 (1924), 161.

2) In Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 5, Erlangen 1930, 77.

Erscheinungen des Blutes Christi an Hostien, Korporalien u. ä. vorkamen und gläubig verehrt wurden. P. Browe S. J. kommt in einer bahnbrechenden Arbeit über diesen Gegenstand[3]) zu dem Urteil, daß diese Blutwunder durchweg als unecht zu betrachten und natürlich zu erklären sind. Über das Blutwunder von Wilsnack aber schreibt er wörtlich[4]): „Daß es sich bei diesen Wunderhostien um einen Betrug handelt, ist wohl sicher." Gleichwohl hat uns im Jahre 1938 die Schriftleitung des „Lexikon für Theologie und Kirche" noch ein großes rotes Fragezeichen an den Rand des Korrekturabzuges gesetzt, als wir in dem Artikel „Wilsnack" für seinen zehnten Band[5]) in vorsichtig referierender Weise von dieser Tatsache sprachen. Wenn solches im zwanzigsten Jahrhundert möglich ist, dann wundern wir uns weniger über die ernsten Schwierigkeiten in dem mit kritischen Methoden weniger gesegneten fünfzehnten Jahrhundert.

Der Ort Wilsnack ist heute eine kleine Stadt in der Landschaft Westpriegnitz des Regierungsbezirkes Potsdam in der Provinz Brandenburg. Im Mittelalter[6]) war Wilsnack ursprünglich ein unbedeutendes Pfarrdorf der Diözese Havelberg im Metropolitansprengel von Magdeburg. 1383 nun wurde das Dorf durch den Ritter Heinrich von Bülow niedergebrannt. Mitten unter den Trümmern wollte der Pfarrer Johannes Kabuz (gest. 1412) drei unversehrte Hostien mit wunderbaren Blutstropfen gefunden haben. Alsbald wurden diese das Ziel zahlreicher Wallfahrer. Es verbreitete sich die Kunde von dort geschehenen wunderbaren Gebetserhörungen. Dies vermehrte den Zulauf der Pilger und steigerte die finanziellen Einkünfte. Mehrere Bischöfe empfahlen die Wallfahrt, ohne ihren Anlaß genauer untersucht zu haben. Der Bau einer gewaltigen Kirche wurde in Angriff genommen, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts vollendet und dem hl. Nikolaus geweiht wurde. Zur Förderung des Baues gewährte Papst Urban VI. bereits 1384 einen Ablaß. 1395 wurde die Kirche der Mensa episcopalis von Havelberg inkorporiert, so daß zwei Drittel der Einkünfte an den Bischof flossen.

Der erste kritische Vorstoß gegen den neuen Gnadenort erfolgte bald nach der Jahrhundertwende. Der Prager Metropolit war auf die Pilgerbewegung aus seinem Sprengel aufmerksam geworden und scheint sich Gedanken über deren religiöse Grundlagen gemacht

3) Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, in Breslauer Studien zur historischen Theologie, NF 4, Breslau 1938.

4) Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters, in Römische Quartalschrift 37 (1929), 160.

5) Freiburg i. B. 1938, Spalte 926—7.

6) Für die geschichtliche Darstellung halten wir uns hauptsächlich an L. Oliger, Johannes Kannemann, ein deutscher Franziskaner des 15. Jahrhunderts, in Franziskanische Studien 5 (1918), 44—50. J. Hofer, Johannes von Capestrano, Innsbruck u. a. 1936, 454—8. G. Wenck, in Germania Sacra, I, 2 (1933), 63 f., 116—9.

zu haben. Jedenfalls sandte er 1403 eine Untersuchungskommission nach Wilsnack, welcher neben zwei anderen Theologen auch der Magister Johannes Hus angehörte[7]). Der gewandten und sachkundigen Feder des letzteren verdanken wir den ersten literarischen Angriff auf das Wunderblut, der lange Zeit eine bedeutsame Rolle spielte[8]). Hus urteilte korrekt kirchlich und argumentierte konsequent thomistisch, so daß er derartige Blutreliquien als von vornherein unmöglich erklärte. Durchaus negativ war auch der Bericht der Kommission an den Prager Oberhirten ausgefallen. Daraufhin wurde auf der Prager Synode von 1405 für den Amtsbericht des Prager Metropoliten die Wallfahrt nach Wilsnack verboten. Allerdings konnte diese partielle Maßnahme an den praktischen Sachverhalten wenig ändern. In den folgenden Jahrzehnten blühte Wilsnack weiter empor, bis um die Mitte des Jahrhunderts neue, energische Aktionen es in seinem Bestande bedrohten.

Ungefähr ein Jahrzehnt, nämlich von 1443 bis 1453, währte dieser harte innerkirchliche Kampf. Sein Hauptträger war auf der wunderfeindlichen Seite der Magdeburger Domherr Heinrich Toke. An den Universitäten Rostock und Erfurt gebildet, als Theologe des Basler Konzils hervorgetreten, hatte er als gediegener Schriftsteller einen Namen. Außerdem lieh der 1445 ins Amt gekommene Magdeburger Erzbischof Friedrich Graf von Beichlingen Tokes Bestrebungen die volle Unterstützung seiner kirchlichen Amtsgewalt, welcher der Havelberger Bischof Konrad von Lintorff als Suffragan unterstellt war. „Der neue Erzbischof erklärte Wilsnack als den wundesten Punkt seiner (Erz)diözese und war entschlossen, vor allem hier Ordnung zu machen. Nun entbrannte mit größter Heftigkeit der Kampf für und wider Wilsnack. Neben dem Basler Konzil gab es damals kaum eine andere kirchliche Frage, die so stark die Geister erregte . . . Den Wallfahrtsort einfach zu schließen und so den Streit aus der Welt zu schaffen, konnte der Metropolit nicht wagen; nicht bloß sein Suffragan, Bischof Konrad von Havelberg, sondern vor allem der Landesherr Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg setzten sich mit aller Entschiedenheit für die Fortdauer der Wallfahrt ein. War doch Wilsnack der besuchteste Wallfahrtsort weit und breit geworden; nicht nur aus allen Gegenden Deutschlands,

7) Vgl. C. J. Hefele, Conciliengeschichte, VII, Freiburg i. B. 1869, 33—4. Lexikon für Theologie und Kirche, 5, 205.

8) Textanfang: „Utrum Christus omnem sanguinem." Über einen Druck vgl. Oliger, 47. Anm. 1. Handschriften in Braunschweig. Stadtbibliothek, Cod. 48 u. 107. Gießen, Universitätsbibliothek, Cod. 686. Trier StB Cod. 268. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. 2221. Die vorstehenden vier Handschriften siehe genauer beschrieben bei L. Meier, Johannes Bremer und der Streit um das Wilsnacker Wunderblut, in Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift Martin Grabmann, Münster i. W. 1935, 1248—55. Außerdem steht die Quaestio in Görlitz, Milichsche Bibliothek, Cod. Qu. 79, Bl. 174r—182r. Im übrigen siehe die Edition bei Spisy M. Jana Husi, De Sanguine Christi, ed. V. Flajshans, Prazc 1903, in Sbirka Pramenu Ceskcho Hnuti Nabozenskech o ve XIV Stoleti, III, 1-37.

auch aus den Niederlanden, Böhmen, Ungarn, Polen, selbst von Skandinavien strömten die Pilgerscharen herbei." [9])

Am 12. Juni 1443 kam Bischof Konrad auf der Rückreise von Rom nach Magdeburg. Toke machte ihm wegen Wilsnack ernste Vorstellungen, denen Lintorff ausweichend antwortete. Immerhin gestattete er, daß Toke nach Wilsnack ging und persönlich die angeblichen Wunderhostien genauestens untersuchte, wobei er zu einem völlig negativen Befund kam. In der Folgezeit wurde auf mehreren Konferenzen oder „Tagfahrten" eine Bereinigung der Differenzen versucht. Die erste Konferenz fand am 17. März 1446 in Ziesar statt[10]), die zweite im September 1446 zu Burg in Brandenburg[11]), die dritte am 25. Mai 1447 zu Fischbeck gegenüber Tangermünde an der Elbe[12]), die vierte im Jahre 1449 zu Leitzkau[13]). Sachlich blieben alle diese Konferenzen resultatlos, wenngleich sie methodisch zu einer gewissen Klärung des Fragestandes beigetragen haben mögen.

Ein weitverzweigtes Schrifttum gibt als literarischer Niederschlag jener Auseinandersetzungen Zeugnis von der Zähigkeit und Energie beider Parteien. Allmählich weitet sich der Kreis der bekannten Handschriften. So könnte man daran denken, alle diese Dokumente in kritisch gesicherten Editionen vorzulegen. Dies würde die Behandlung der ganzen Frage auf einen festen Boden stellen und vielleicht auch noch manche interessante Einzelheiten zu Tage fördern. Gegen die wunderblutfeindliche Quaestio des Johannes Hus wendet sich der erste Teil der Determinato des Matthias Döring [14]). Deren zweiter Teil befaßt sich mit den 30 Artikeln, die von Toke als Verhandlungsgrundlage für Ziesar aufgestellt worden waren[15]). Auch für die Tagfahrt von Burg hatte Toke, unterstützt von dem Augustiner Heinrich Zolter, vierzehn ähnliche Thesen vorbereitet[16]), welche der Minorit Johannes Kannemann in seinen

9) Hofer, 454—5.

10) P. Albert, Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 1892, 65.

11) Oliger, 48.

12) Albert, 70.

13) Oliger, 49—50.

14) Textanfang: „Cum olim in studio Pragensi." Handschriften: Berlin SB Cod. Boruss. Fol. 980. Braunschweig StB Codd. 48. 107. 156. Gießen UB Cod. 686. Görlitz Mil. B. Cod. Qu. 79. Leipzig UB Cod. 866. Magdeburg GB Cod. 113. Stuttgart LB Cod. Theol. Qu. 22. Trier StB Cod. 268. Wolfenbüttel HAB Codd. 177. 598. 743. 2221. Würzburg UB Cod. ch. Fol. 70

15) Textanfang: „In oppido vestro Wilsnack". Handschriften: Dessau LB Cod. H. 42/8 (Antonianum 14, 50). Lübeck StB Cod. Theol. Lat. 64. Quedlinburg GB Cod. 89. Wolfenbüttel HAB Cod. 3070 (Siehe hier, Bl. 28r—31v, eine Responsio Matthiae Döring. Textanfang: „Hic quidem determinans singulari odio").

16) Handschriften: Trier StB Cod. 611. Früher in Mainz Kapitelsbibl., Cod. 19 (V. F. de Gudenus, Sylloge variorum diplomatariorum, Francofurti 1728, 350—1). Wolfenbüttel HAB Cod. 3164.

„Responsiones" abwandelt[17]). Inzwischen hatte sich die theologische Fakultät von Erfurt, wohl angeregt durch Toke[18]), im September 1446 durch ein Gutachten in wunderblutfeindlichem Sinne geäußert[19]), wogegen hinwiederum das „Factum" des Matthias Döring Stellung nimmt[20]). Die theologische Fakultät von Leipzig wurde Anfang 1448 vom Magdeburger Metropoliten brieflich angegangen[21]) und erstellte ebenfalls ein Gutachten[22]). Schon im Jahre 1443 hatte eine Arbeit des Braunschweiger Domherrn Johannes Schorkopp einen wunderblutfreundlichen Standpunkt eingenommen[23]). Im gleichen Sinne äußerte sich 1448 der Braunschweiger Benediktiner Hermann Bansleven[24]). Auch sein Ordensgenosse Johannes Witten tritt in seiner „Determination" für das Wunderblut ein[25]). Erwähnung verdient die Bittschrift des Johannes Kannemann an Papst Eugen IV. zur Erlangung von Privilegien für Wilsnack[26]).

17) Textanfang: „Utrum sacramentum nullam habens." Handschriften: Berlin SB Cod. Boruss. Fol. 980 Breslau DomB Cod. 145. Gießen UB Cod. 686. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85. Hannover StB Cod. 17. Leipzig UB Cod. 866. Lübeck StB Cod. Theol. Lat. 64. Magdeburg GB Cod. 13. Stuttgart LB Cod. Theol. Qu. 22. Trier StB Cod. 268 und 611. Wolfenbüttel HAB Codd. 177. 598. 743. Würzburg UB Cod. ch. Fol. 70.

18) Trier StB Cod. 611, Bl. 450v: „Cedula per Mag. Henr. Toke Doctoribus theologicae facultatis oblata."

19) Textanfang: „Super dubiis". Handschriften: Berlin SB Cod. Boruss. Fol. 980 Braunschweig StB Cod. 107. Breslau UB Codd. I. Fol. 244. Fol. 279. Breslau DomB Cod. 145. Dessau LB Cod. H. 42/8 (Antonianum 14, 50). Erlangen UB Cod. 540. Gießen UB Cod. 686. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85. Leipzig UB Cod. 866. Lübeck StB Cod. Theol. Lat. 64. Magdeburg GB Codd. 13. 113. Stuttgart LB Cod. Theol. Fol. 311. Trier StB Codd. 268. 611. Wolfenbüttel HAB Codd. 177. 598. 743. Würzburg UB Codd. ch. Fol. 70. Oct. 25.

20) Textanfang: „Cum per unanimem consensum." Handschriften: Berlin SB Cod. Boruss. Fol. 980. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85. Lübeck StB Cod. Theol. Lat. 64. Magdeburg GB Cod. 13. Trier StB Cod. 268. Wolfenbüttel HAB Codd. 177. 598. Würzburg UB Cod. ch. Fol. 70. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85, Bl. 366r: Friedrich Graf von Beichlingen an die theol. Fakultät in Leipzig, aus Gibichenstein, am 10. Januar 1448.

22) Textanfang: „Quoniam sal caelestis sapientiae." Handschriften: Breslau DB Cod. 145. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85. Trier StB Cod. 611. — Von dem Leipziger Professor Johannes von Wünschelburg besitzen wir in Magdeburg GB Cod. 113 und Dresden LB Cod. P. 104 eine Arbeit über Wilsnack. Textanfang: „Tempus putationis advenit." Über Wünschelburg vgl. J. Schmidt, Johannes von Wünschelburg, in Glatzer Heimatschriften, 5 (Festschrift Volkmer), Habelschwerdt 1921, 36—38.

23) Textanfang: „Utrum totus sanguis Christi." Siehe Festschrift Grabmann, a. a. O., 1253. Vgl. auch H. Herbst, Literarisches Leben im Benediktinerkloster St. Ägidien zu Braunschweig, in Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 13 (1936), 158—9.

24) Textanfang: „Utrum homo idem identitate morali." Siehe Festschrift Grabmann, 1249-54. Herbst, a. a. O., 159—63.

25) Textanfang: „Hic est sanguis meus." Siehe Festschrift Grabmann, 1249—53. Herbst. a. a. O., 158—9. Auch in Braunschweig StB Cod. 107.

26) Textanfang: „Cum sexaginta annis." Handschriften: Berlin, Cod. Boruss. Fol. 980. Trier Cod. 611, Bl. 452r—v.

Daneben begegnet eine bisher nicht beachtete Arbeit Tokes[27]). Bedeutsam ist die große Abhandlung des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog, die wir im Rahmen einer Gesamtdarstellung seines literarischen Wirkens eingehend würdigen[28]). Einen gewissen reifen Abschluß der theologischen Kontroverse stellt die durch Klarheit und Mäßigung ausgezeichnete Quaestio magistralis des Minoriten Johannes Bremer dar[29]). Die übrige Literatur, vor allem die zahlreichen Predigten über das Blut Christi, dürfen wir hier wohl übergehen. Ob eine kürzlich von R. Zingaro an der Päpstlichen Universität der Gregoriana gearbeitete Dissertation über die Heiligblutkontroverse im 15. Jahrhundert neue Gesichtspunkte beibringt, können wir noch nicht beurteilen[30]).

Seinen Höhepunkt erreichte der Kampf um Wilsnack in der Magdeburger Provinzialsynode vom Jahre 1451 unter dem Vorsitz des Päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues. Dort führte Toke in einer großen Rede den juristisch sauber formulierten Nachweis für den bewußten Betrug des Priesters Johannes Kabuz beim Entstehen der Wallfahrt. Wir haben den Text aus der einzigen Dessauer Handschrift in anderem Zusammenhang neu herausgegeben[31]). Nikolaus von Kues schloß sich vollinhaltlich der Auffassung Tokes an und verbot in einem Rundschreiben an alle Metropoliten Deutschlands vom 5. Juli 1451 jedwede Verehrung des Wunderblutes. Im Zuge der Durchführung der Synodalbeschlüsse verhängte der Magdeburger Metropolit am 8. Januar 1452 über den widerspenstigen Havelberger Bischof die Exkommunikation und über Wilsnack das Interdikt. Lintorff seinerseits exkommunizierte den Metropoliten. Sogar mit Waffengewalt wurde nun vorgegangen, indem brandschatzende Ritter in die beiderseitigen Gebiete eindrangen. Besonders die Mecklenburger Herzöge leisteten dem Havelberger bewaffneten Beistand. Auch der Havelberger Klerus stand unerschüttert zu Lintorff[31a]).

27) Textanfang: „Multa habeo vobis dicere." In Dessau LB Cod. H. 42/8, Bl. 271a—281d (Antonianum 14, 50).

28) L. Meier, Das Schrifttum des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in seiner handschriftlichen Überlieferung, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster i. W., im Druck.

29) Festschrift Grabmann, 1247—64. Auch in Wolfenbüttel Cod. 177, Bl. 136a—153c. Ferner in New York City, The Library of Union Theological Seminary, Cod. 13, Bl. 165r—184v (S. de Ricci, Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada, 1935—40, 1642.

30) La controversia teologica del Preziosissimo Sangue al secolo XV, in Elenchus auditorum Pontificiae Universitatis Gregorianae . . . 1947, Romae 1947, 10.

31) Meier, L., Christianus de Hiddestorf OFM Scholae Erfordiensis columna, in Antonianum 14 (1939), 52—7.

31a) In Göttingen, Universitätsbibliothek, Cod. Theol. 51, Bl. 116c—118b findet sich die Arbeit eines ungenannten Autors gegen die Maßnahmen des Cusanus. In vorsichtiger Weise wird darin die Person des päpstlichen Legaten geschont, während Toke als Urheber seiner Schritte — im Text heißt er öfters „dictus suggestor" — bekämpft wird.

In diesem gewiß nicht erfreulichen Stadium der Entwicklung wurde noch ein anderer überragender Kirchenmann des 15. Jahrhunderts mit der Wilsnacker Angelegenheit befaßt: der hl. Johannes von Capestrano[32]). Ein ausführliches Schreiben des Magdeburger Prämonstratenserpropstes Eberhard Woltmann, von dem wir auch eine grundsätzliche Arbeit über Wilsnack besitzen[33]), an Capestrano[34]), Capestranos Antwortschreiben an Woltmann[35]), sodann ein Clarificatorium Woltmanns[36]) und schließlich ein anonymes Correctorium[37]) sind handschriftlich so ausreichend belegt, daß nach der vorläufigen Würdigung Hofers[38]) einer kritischen Untersuchung nichts im Wege steht. Capestrano riet die heillos verfahrene Angelegenheit an höchster kirchlicher Stelle zur Entscheidung vorzulegen. Dies geschah denn auch. Doch scheint man eine neuerliche Untersuchung nicht für notwendig gehalten zu haben, sondern eine Beilegung der Sache im Sinne der pastoralen Klugheit vorgezogen zu haben. In seiner Bulle vom 6. März 1453 nahm Papst Nikolaus V., wahrscheinlich nach Fühlungnahme mit dem damals in Rom weilenden Brandenburger Kurfürsten, einen vermittelnden Standpunkt ein, hob die Kirchenstrafen auf und ließ damit der Wilsnacker Wallfahrt praktisch freien Lauf.

In der Tat erreichte der Besuch des Hl. Blutes von Wilsnack in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunders seine höchste Steigerung. Im Konstanzer Diözesanrituale von 1482 wird Wilsnack unter den größten Wallfahrten der Christenheit genannt[39]). In Norddeutsch-

32) Hofer, 456—8. In Görlitz Mil. B Cod. Qu. 85, Bl. 357v—377r findet sich auch ein Briefwechsel zwischen Erzbischof Friedrich Graf von Beichlingen und Johannes von Capestrano.

33) Textanfang: „Ad tangendum cultum." Handschriften: Braunschweig StB Cod. 80. Dessau LB Cod. H. 42/8, Bl. 296a—302d (Antonianum 14, 50). Gießen UB Cod. 686. Göttingen UB Cod. Theol. 119. Stuttgart LB Cod. Theol. Fol. 311 Trier StB Codd. 268. 1902. Zu Woltmanns Biographie vgl. N. Backmund, Monasticum Praemonstratense, I, Straubing 1949, 210, 235.

34) Textanfang: „Illuminato . . . Cordialem affectum." Handschriften: Braunschweig StB Cod. 80. Dessau LB Cod. H. 42/8, Bl. 302d—332d (Antonianum 14, 50). Görlitz Mil. B Cod. Qu. 83. Göttingen UB Cod. Theol. 119. Hannover StB Cod. 4. Magdeburg GB Cod. 169. München SB Cod. 24 836. Quedlinburg GB Cod. 95. Stuttgart LB Cod. Theol. Fol. 311. Wolfenbüttel HAB Cod. 598.

35) Textanfang: „Iesus . . . Veram in utroque." Handschriften: Breslau UB Codd. I. Fol. 265. 271. 279. Qu. 103. Braunschweig StB Cod. 80. Dessau LB Cod. H. 42/8, Bl. 324c—325b (Antonianum 14, 50). Göttingen UB Cod. Theol. 119. Magdeburg GB Cod. 169, Bl. 400r—433r. Quedlinburg GB Cod. 95. Stuttgart LB Cod. Theol. Fol. 311. Wolfenbüttel HAB Cod. 598. — Der Brief ist datiert vom 6. Nov. 1452, Leipzig.

36) Textanfang: „De adoratione quantum concernit." Handschriften: Braunschweig StB, Cod 80. Stuttgart LB Cod. Theol. Fol. 311. Wolfenbüttel HAB Cod. 598.

37) Textanfang: „Inter monstra in orbe nata." Handschriften: Braunschweig StB Cod. 80. Görlitz Mil. B Cod. Qu. 79. Wolfenbüttel HAB Cod. 598.

38) A. a. O., 457, Anm. 84.

39) L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg i. B. 1936, 56.

land wurden zur Lenkung der Pilgergruppen vielfach eigene Wegweiser angebracht[40]). So findet sich in Lübeck heute noch an der Roeckstraße ein steinerner Wegweiser aus jener Zeit mit dem Pilgerzeichen der drei Hostien und der Aufschrift: „Biddet got vor den ghever des wizers na der wilsnaken“ [41]). Sein Standort jenseits der Trave, außerhalb der mittelalterlichen Stadt, könnte vielleicht vermuten lassen, daß man auf die Einführung der Fremden in die Stadt keinen allzugroßen Wert legte, sondern gerne den Wanderstrom um die Stadt herum weiter ins Freie lenken wollte. In Erfurt jedenfalls entstanden um 1475 ernste Wohnungs- und Verpflegungsschwierigkeiten, als aus Mittel- und Süddeutschland große Scharen nach Wilsnack strömten, so daß man ihnen die Stadttore verschloß. Konrad Stolle, Vikar bei St. Severi, läßt in seiner Thüringisch-Erfurtischen Chronik[42]) deutlich sein starkes Mißvergnügen über die als anormal empfundene Wilnacksucht erkennen, die hauptsächlich bei Kindern und Jugendlichen nach Art einer Epidemie auftrat. Ebenso vermerkt die Chronik des Engelhus zum Jahre 1487 eine unerfreuliche, als pathologisch empfundene Wilsnacksucht[43]). Auch aus theologischen Kreisen erfolgten neue Gegenkundgebungen, unter welchen die des Erfurter Augustiners Johannes Bauer von Dorsten hervorragt. Ob es sich im Wolfenbütteler Cod. 3070 wirklich um seine Verfasserschaft handelt, läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden[44]). Hingegen vermuten wir Bauer in dem Anonymus einer Erfurter Quodlibetaldisputation, die sich in dem Berliner Cod. Theol. Qu. 224 findet und kategorisch Wilsnack und sämtliche

40) I. Warncke, Mittelalterliche Pilgerzeichen aus Lübeck und Lauenburg, in Nordelbingen 8 (1931), 160. I. Collijn, Das heil. Blut zu Wilsnack till ett Ordes-Tryck fran ar 1520, in Nordisk Tidskrift för Bok-och Biblioteksväsen 12 (1925), 137—42.

41) Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck, IV, 617—8.

42) Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 32, Stuttgart 1854, 128—31: Wie das junge Volk lief zu deme heiligen Blute zu der Welsnacht dagene sit Magdeburg.

43) Scriptores Rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum, ed. J. B. Mencken, III, Lipsiae 1730, col. 46: „Et eodem anno (1487) circa festa Pentecostes in locis Saxoniae et prope illas terras et in aliquibus partibus Misnae iterum factus est magnus concursus puerorum, virginum, famulorum et famularum de vili plebecula et gente rusticana ad cruorem in Wilsnack, ducti, ut creditur, spiritu, vertiginis, in magno comitatu illac currentes, sine pecuniis et absque ulla praemeditatione, et vacui redeuntes, et, ut creditur, multi ex istis, qui illac currebant, quasi ad decem milia, non meliores, sed peiores facti fuerunt. Et consimilis concursus saepenumero post factus est ad eundem locum et ad alia, uti supra tempore Friderici II. et Ottonis IV., a quo concursu nemo eos avertere potuit, de quo multi nobiles praedicatores dixerunt et Doctores, qui illum concursum scripserunt, sed nihil profecerunt.“

44) Vgl. O. v. Heinemann, Die Handschriften der h. Bibliothek zu Wolfenbüttel, 11, 4 (1900), 194. Textanfang: „Quaeritur de eodem concursu hominum quid sit ibidem sc. in Wilsnack.“ Der Text steht Bl. 31v—32r. Vielleicht handelt es sich um ein Fragment.

andere Wunderhostien ablehnt[45]). Daß schließlich auch Martin Luther noch gegen Wilsnack eiferte, ist begreiflich. Daß aber noch der lutherische Prediger Joachim Ellefeldt, der 1532 die Wunderhostien verbrannte, mit Haft und Landesverweis büßen mußte, beweist die fanatische Anhänglichkeit weiter Kreise an das Mirakel.

Damit kommen wir von der geschichtlichen Darstellung zur reflektierenden Würdigung. Betrachten wir zunächst die Rolle, welche die zeitgenössische Theologie im Wilsnacker Drama spielte. Im 15. Jahrhundert tobte zwischen Franziskanern und Dominikanern eine heftige theologische Fehde bezüglich der Frage, ob das im Leiden Christi vergossene Blut zwischen seinem Leiden und seiner Auferstehung mit der Gottheit vereint und damit anbetungswürdig geblieben war oder nicht. Die Dominikaner sagten ja, die Franziskaner sagten nein. 1461 berief Papst Pius II. eine Spezialkommission zur Untersuchung der Frage und veranstaltete in seiner Gegenwart eine dreitägige Disputation durch Vertreter beider Auffassungen. Eine Entscheidung wurde nicht erzielt[46]). Vielmehr verbot der Papst durch die Bulle „Ineffabilis summi providentia Patris" vom 1. August 1464 allen Streit über diesen Punkt, bevor nicht eine Entscheidung des Apostolischen Stuhles ergangen sei[47]).

Mit dem eben erwähnten christologischen Problem nun hängt enge zusammen die Frage, ob Christus alles in seinem Leiden vergossene Blut bei der Auferstehung wieder an sich genommen und verklärt habe, oder ob einzelne Blutpartikel aus der hypostatischen Union ausgeschieden und auf Erden zurückgeblieben seien. Die auf Thomas von Aquino zurückgehende Ansicht lehrt das erstere, die

45) Bl. 1r—11v. Textanfang: „Utrum sudor sanguineus in horto a Christo passuro defluens ac sanguis ab eodem lanceato ac alias copiose effusus in die amarae passionis / Sint eiusdem naturae specificae atque integraliter reassumpti ab ipso gloriosae suo tempore resurrectionis. Pro istius Quaestionis solutione a Domino Quodlibetario mihi propositae." Bl. 9r wird eine Bulle Pius II. von 1461 zitiert. Bl. 10v: „In hostiis tamen tinctis non manet Christus cessantibus propriis accidentibus panis ut Doctores communiter et concorditer dicunt. Ideo melius istae hostiae absconduntur ut fit hic Erfordiae et in aliis locis, ubi sunt doctissimi viri." Wilsnack wird in der Quaestio wiederholt erwähnt. Vgl. Io. Paltz. Suppl. Caelifodinae, Erfordiae 1504, Bl. FF 3v—5v: Determinatio Doctoris Dorsten de Cruore. (Inc): Circa reliquias cruoris miraculosi in conventu Fratrum O. E. S. A. in Gotha ad gloriam Dei omnipotentis. Vorläufig unbestimmte Arbeiten siehe in Breslau DB Cod. 145 (Inc): Utrum signa quae in Wilsnack monstrantur sic permanere debenant et deportari in universum orbem cum tamen nihil veritatis correspondeat in signato. Jena UB Cod. El. Fol. 36, Bl. 239a—240d (Überschrift): Tract. de repertione cruoris miraculosi in villa Wilsnack dioec. Havelbergensis in Saxonia. (Inc): Cum multiplicata fuissent mala in terra multis solo nomine titulum christianitatis praetendentibus. (Expl.): Prout in quodam libro de his specialiter compilato plenius continetur etc.

46) F. Pelster, Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts, in Franziskanische Studien 8 (1921), 54—5.

47) Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, Friburgi Brisgoviae 1921, Num. 718. Ch. Pesch, Praelectiones Dogmaticae, IV, Friburgi Brisgoviae 1922, Num. 133.

sich auf Bonaventura und Johannes Duns Skotus berufende Meinung behauptet das letztere. So erklärt es sich, daß die Minoriten Matthias Döring, Johannes Kannemann und Johannes Bremer grundsätzlich die Möglichkeit von Heiligblutpartikeln auf Erden zuließen. Dadurch wurden sie willkommene Bundesgenossen der Verteidiger von Wilsnack und konnten sich eine Konnivenz gegenüber der Volksmeinung erlauben. Freilich war mit ihrer theoretischen Stellungnahme noch lange nicht die Frage gelöst, ob denn nun im konkreten Falle wirklich eine Blutreliquie vorhanden sei. Überhaupt ist die Tatsachenfrage der wundeste Punkt in sämtlichen wunderblutfreundlichen Arbeiten. Darum auch haben diese Darlegungen geschichtlich wenig Bedeutung. Sie verschieben, echt spätmittelalterlich, den Fragestand in den imaginären Raum der „potentia Dei absoluta" und beweisen wenig für den realen Raum der „potentia Dei ordinata". Von erfreulichem praktischem Einfluß war vielleicht ihr Hinweis, daß derartige Blutreliquien nicht durch einen „cultus latriae" anzubeten, sondern nur durch einen „cultus hyperduliae" zu verehren seien.

Weit klarer und einfacher war demgegenüber die Stellung der thomistischen Wunderblutgegner. Da Christus nach ihrer Meinung alles vergossene Blut wieder an sich genommen hatte, gab es für sie überhaupt keine Heiligblutreliquien auf Erden. Jede Behauptung einer solchen ist für sie entweder Irrtum oder Betrug. Eine Anbetung derselben betrachten sie als Götzendienst, eine Verehrung mindestens als Unfug. In diesem Sinne entschieden die theologischen Fakultäten von Erfurt und Leipzig. So dachten Johannes Hus, Heinrich Toke, Nikolaus von Kues und der anonyme Erfurter Quodlibetar. So denken wohl auch heute die meisten katholischen Theologen. So dachte Martin Luther, von dem in diesem Punkte ganz sicher gilt, was F. Gillmann[48]) in anderem Zusammenhang von ihm schreibt: „Die vorstehende Darlegung ist ein neuer Beweis dafür, daß Luther keineswegs stets durchaus neue Aufstellungen machte, sondern vielmehr vielfach längst vertretene und weit verbreitete Anschauungen wiederholte." So denken wohl auch die modernen Protestanten, soweit sie überhaupt noch an den Gottmenschen Christus glauben. Bezüglich der kritischen Behandlung der Quaestio facti verdient die Prager Kommission mit Johannes Hus unsere Bewunderung. Eindrucksvoll ist auch heute noch der Nachweis des Betrugs durch Heinrich Toke. Im ganzen gesehen hat die Theologie des deutschen Spätmittelalters die ihr durch Wilsnack auferlegte Belastungsprobe gut bestanden. Wenn ihr auch der äußere Erfolg schließlich versagt blieb, so hat ihre geduldige Arbeit gewiß dazu beigetragen, daß die religiöse Praxis nicht gar zu sehr an die Peri-

48) Zur scholastischen Auslegung von Mt. 16, 18, in Archiv für katholisches Kirchenrecht 104 (1924), 53.

pherie abglitt oder doch von dort immer wieder nach dem zentralen Raum der Religion zurückgerufen wurde.

Weniger erfreulich gestaltete sich das Bild bei den kirchlichen und staatlichen Amtspersonen. Da ist zunächst der Pfarrer Johannes Kabuz. Leider müssen wir ihn nach Tokes Beweismaterial als bewußten Betrüger betrachten, der aus finanziellen Gründen eine „Wallfahrtsindustrie" in Gang bringen wollte. Die vorgesetzte Diözesanbehörde in Havelberg war der Wilsnacker Sache offensichtlich von Anfang an nicht gewachsen. Oder war man dort vielleicht auch an der finanziellen Seite stark interessiert? Wir möchten dies nicht behaupten. Denn es fehlt uns bisher eine ausreichende wirtschaftsgeschichtliche Darstellung der finanziellen Lage des Havelberger Stuhles einerseits und der wirklichen Einkünfte der Wilsnacker Wallfahrt andrerseits. Eine derartige Untersuchung dürfte man allerdings am besten keinem Anfänger anvertrauen. Wenn man das Werk von A. König über „Weihegaben an U. L. Frau von Altötting" [49]) liest, dann kann man sich vorstellen, welch beträchtliche Werte an einem großen Wallfahrtsort zusammenfließen können. Bei Konrad von Lintorff ist es im übrigen schwer, an die restlose Lauterkeit seiner Motive zu glauben. Denn seine Art, den energischen Vorstellungen Tokes auszuweichen und bei keiner Konferenz persönlich zu erscheinen, sein reibungsloses Zusammenspiel mit dem Kurfürsten, seine bemerkenswerte diplomatische Fähigkeit, den Metropoliten in Rom zu überspielen und den zweifellos sauber gezielten, an sich vernichtenden Nackenschlag des Friedrich von Beichlingen und Nikolaus von Kues abzufangen, dies alles läßt in ihm einen Mann von starken Fähigkeiten vermuten. Den Gehorsam gegenüber dem Metropoliten und das verständnisvolle Eingehen auf dessen wohlmeinende Absichten wird man bei Lintorff unbedingt vermissen. Überaus symphatisch erscheint hingegen eben dieser Magdeburger Erzbischof Friedrich Graf von Beichlingen. Nach allem, was wir wissen, war er ein echter Edelmann, aber auch ein hochstehender und klarblickender Kirchenfürst. Daß er wußte, was der Wahrheit entsprach und dem Seelenheile diente, ist groß. Aber noch viel größer ist, daß er keine Mühe und kein Opfer scheute, um die als richtig erkannten Grundsätze durchzusetzen. Er gehörte bestimmt nicht zu jenen Charakteren, die H. Böhmer [50]) in der Person des Johannes Staupitz also schildert: „Staupitz hatte, wie die meisten Obersachsen, das Bedürfnis, gegen jedermann lieb und holdselig zu sein . . . Es war daher auch mehr Schwäche als Tugend, wenn er um des Friedens willen selbst lang gehegte Lieblingspläne . . . . aufgab und auch bei offenbaren Rechtsverletzungen nicht zu energischem Widerstande sich entschließen konnte, sondern sich mit dem Stoßgebet „Gott verleihe Geduld" oder mit dem von ihm

49) München 1937 ff.
50) Der junge Luther, Leipzig 1939, 93.

als Quintessenz aller Lebensweisheit betrachteten Sprüchlein tröstete: ‚Es geht nun einmal in der Welt nicht recht zu', oder bloß mit einem mehr oder weniger derben Scherze sich über allen Unmut hinweghalf. Denn er hatte eine ausgesprochene humoristische Ader. Aber solche Leute, die so leicht nicht nur mit den Unvollkommenheiten, sondern auch mit dem Unrecht der Welt sich abfinden, sind bequem zu haben." Man kann sich unschwer ausmalen, wieviel Überlegung, wieviel Arbeit, wieviel Ärger, wieviel Demütigung, wieviel Enttäuschung für Erzbischof Friedrich aus dem Wilsnacker Streit erfloß. Ihm an Charakterstärke ebenbürtig erwies sich der Päpstliche Legat Nikolaus von Kues. Auch er hat in der Sache getan, was er tun konnte, um Wahrheit und Recht durchzusetzen.

In ihren Gründen weniger einsichtig, aber sehr entscheidungsvoll war die Haltung des Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg. Er war vielleicht die stärkste Bastion, an welcher die Angriffe auf Wilsnack abprallten. Denn er war es wohl, der die führenden Minoriten zur Verteidigung heranzog. Er leitete schon frühzeitig die Verhandlungen mit Rom ein. Er korrespondierte persönlich mit dem Erzbischof[51]). Er fand sich sogar in eigener Person zur Konferenz von Fischbeck ein[52]). Als dann 1453 in Rom die Entscheidung über Wilsnack fiel, da weilte Friedrich II. persönlich dort. Man hat ihn als einen Mann von schwärmerischer Frömmigkeit bezeichnet[53]). Aber Klugheit, Zähigkeit und Energie scheinen ihm nicht ermangelt zu haben. Ob auch bei ihm wirtschaftliche Erwägungen mitspielten? Ob er an der Hebung des religiösen Fremdenverkehrs interessiert war? Sicherlich aber hat sich dieser Landesherr in hohem Maße um Dinge gekümmert, für deren Behandlung er großenteils nicht die Kompetenz und zu deren Beurteilung er wahrscheinlich nicht im entferntesten die notwendige Vorbildung hatte. Immerhin tätigte er seine kirchlichen Transaktionen noch unter Einbeziehung des Papstes, was seine Nachfolger ein Jahrhundert später nicht mehr nötig zu haben glaubten. Aber ist nicht überhaupt eine unzulässige Vermengung von kirchlicher und staatlicher Autorität nebst den entsprechenden Übergriffen ein Hauptgrund für viele Unzukömmlichkeiten in der deutschen Kirchengeschichte eines ganzen Jahrtausends?

Man kann der Frage nicht ausweichen, wie sich denn im Verlaufe des Wilsnacksstreites die oberste Autorität der katholischen Kirche verhalten hat. Die Antwort ist deshalb nicht ganz leicht, weil unseres Wissens diese Seite des Problems noch nicht ex professo behandelt worden ist. Eine Studie über „Vatikanische Aktenstücke zum Wilsnacker Wunderblut" müßte erst noch geschrieben werden. L. v. Pastor[54]) jedenfalls bringt keine neuen archivalischen Quellen

51) Albert, 69.
52) Albert, 70.
53) Albert, 64.
54) Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, I (1926), 480—1.

heran. Damals konnte der päpstliche Informationsdienst natürlich nicht im Stile des 20. Jahrhunderts funktionieren. Wenn also 1384 von Urban VI. und 1447 von Eugen IV. und Nikolaus V. den Wilsnackpilgern Ablässe gewährt wurden, so bedeutet dies keinerlei Urteil über die Echtheit des Wunderblutes. Außerdem wird nach altem Rechtsgrundsatz die Wahrheit der Gründe auf Seite des Bittstellers so lange vorausgesetzt, als kein gewichtiges Bedenken sich geltend macht. Im Falle Wilsnack waren die Petitionen über Bischof oder Landesherrn gelaufen und von diesen gestützt. Zunächst war kein Anlaß ihnen zu mißtrauen. Dies wurde erst anders, als Toke auf der Magdeburger Synode hochoffiziell den Nachweis der Unechtheit, ja sogar des Betruges führte. Damals hat denn auch Rom in seinem Legaten Nikolaus von Kues klar und hart gesprochen. Als sich dann zeigte, daß mit Kirchenstrafen nicht durchzudringen war und eine heillose Situation entstand, strebte Nikolaus V. pflichtgemäß zurück zum Frieden. Die Reinheit der Gottesverehrung war in Wilsnack dadurch sichergestellt, daß zusammen mit den angefochtenen drei Wunderhostien stets eine neu konsekrierte Hostie gezeigt wurde, welcher der „cultus latriae" nach katholischer Glaubenslehre zukam. Man wird nun von gewisser Seite einwenden, daß dies ein Kompromiß war. Man wird gerade für diesen Punkt der Entwicklung ein radikaleres Durchgreifen als wünschenswert bezeichnen. Demgegenüber muß man ganz ruhig fragen: Was konnte denn 1453 vernünftigerweise überhaupt noch unternommen werden? Die problematische Wirkung der Strafen hatte sich drastisch gezeigt. Noch mehr wird das Schicksal, welches am Ende der nichtkatholische Prediger Ellefeldt durch eine neugläubige Behörde noch nach der Machtergreifung des „reinen" Evangeliums lutherischer Prägung erfuhr, zur Vorsicht im geschichtlichen Urteil mahnen. Vor allem mußte Person und Einfluß des Landesherrn seitens der Kurie berücksichtigt werden. Ihre beste Rechtfertigung aber findet die Lösung Nikolaus V. in der religiösen Situation des Kirchenvolkes, deren Betrachtung wir uns jetzt zuwenden.

Theologen wie Hierarchen bestehen letzten Endes nur zum Dienste des Kirchenvolkes. Es ist nun wirklich merkwürdig, daß diesem eigentlich tragenden Faktor in der Forschung bisher keine Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Vielleicht kommt dies aber daher, daß den beteiligten Historikern eine gewisse „cognitio experimentalis" abging. Ehe O. Scheel seine meisterhafte Studie über Luthers Klosterzeit abschloß[55]), erlangte er, obwohl Nichtkatholik, die Erlaubnis, in der bayrischen Benediktinerabtei Metten etwa eine Woche lang das gesamte Leben der Ordenskommunität mitzumachen, um überhaupt eine erfahrungsmäßige Vorstellung vom klösterlichen Leben zu bekommen. Aus ähnlichen Erwägungen sind wir im Falle Wilsnack froh, daß wir vor bald zwei Jahrzehnten fast ein volles

55) Martin Luther II (1930), 1—117.

Jahr am fränkischen Heiligtum von Vierzehnheiligen aktiv an der Wallfahrtsseelsorge teilgenommen haben. Wir glauben sagen zu können, daß das wunderbare Ereignis, das dieser Wallfahrt zugrunde liegt, seelsorglich so gut wie keine Bedeutung mehr hat und in der Predigt kaum erwähnt wird. Vielmehr wandelt diese die gewöhnlichen Glaubens- und Sittenlehren der Kirche ab. Die Wallfahrer aber kommen zum Gnadenort, um am feierlichen Gottesdienst teilzunehmen, die Sakramente der Buße und des Altars zu nehmen und vor allem, um lange und innig in persönlichem Gebete um die Aufgaben und Nöte ihres Lebens zu ringen. Gerade für viele einfache Menschen mag sodann die Wallfahrt eine kurze Entspannung zwischen langen Zeiträumen harter Arbeit sein. Sollte wirklich da und dort ein abergläubisches Moment sich beimischen, so kann es sich nur um einen sehr kleinen Bruchteil der Pilger handeln. So mag sich auch einst im Falle Wilsnack nach dem Tode des Kabuz die Aufregung über das Wunder gelegt haben und der Wallfahrtsbetrieb sich in ruhige, traditionsgebundene Bahnen eingelaufen haben. Auf diese Weise werden Zehntausende von einfachen Menschen in Wilsnack nichts anderes gesucht haben, als daß sie eine Pilgerpredigt hörten, einem Hochamt anwohnten, beichteten und kommunizierten und innig beteten, ohne auch nur mit einem Gedanken an Götzendienst oder Aberglauben zu streifen. Gerade dieser „pars sanior" des Pilgervolkes aber galten die freundlichen Äußerungen der obersten kirchlichen Autorität. Vielleicht wird überhaupt die kommende Forschung uns noch mehr an den Kern des Wilsnacker Pilgerlebens heranführen. Wir wüßten gerne, wie groß ungefähr die Jahresfrequenz des Ortes war. Wenn man die geringe Bevölkerungsdichte jener Zeit bedenkt, wenn man die Pilgerfahrten auf die wärmere Jahreszeit beschränkt sein läßt, wenn man das Fassungsvermögen der Kirche anrechnet, dann wird man mit der Zahl von jährlich 100 000 Besuchern sicherlich hoch genug gegriffen haben und gewissen Redensarten von der „Amerikanisierung" der spätmittelalterlichen Frömmigkeit[56]) mit großer Zurückhaltung begegnen. O. Scheels mustergültige Studie über die Einwohnerzahl des mittelalterlichen Erfurt[57]) möchten wir allen als Vorbild empfehlen. Sodann wüßten wir gerne, wer in Wilsnack die Seelsorge ausübte, woher vor allem die notwendigen Wallfahrtsbeichtväter kamen. Die bayrischen Kapuziner z. B. ziehen in Altötting bei

56) R. Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, in Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe Bd. 15, Halle 1929, 2: „Die exaltierten Vorgänge des kirchlichen Lebens, vor allem die ins quantitativ riesenhafte gehende Betriebsamkeit der Wallfahrts- und Meßpraxis, der Reliquiensammlung und Predigttätigkeit, die wir nicht besser als mit dem Begriff „Amerikanisierung" kennzeichnen können, werden in dieser optimistischen Beleuchtung (Johannes Jansens) zu Äußerungen einer beinahe klassischen Epoche der Religiosität."

57) A. a. O. I (1921), 127—8.

besonderen Anlässen 50 und noch mehr Ordenspriester auch aus benachbarten Ordensprovinzen heran, um den Anforderungen großer Scharen gerecht zu werden. Falls sich noch handschriftliche Zeugen von in Wilsnack gehaltenen Predigten fänden, wäre deren kritische Edition überaus erwünscht. Bezüglich der rituellen Formen der Blutverehrung müßte aus der schon bekannten Wilsnackliteratur noch manches zu erheben sein. Alles in allem: Die pastoralgeschichtlichen Tatsachen sind für Wilsnack zum größeren Teil erst noch klarzustellen.

Die von uns angeführten zeitgenössischen Hinweise auf pathologische Grundlagen des „Wilsnacklaufens" stammen aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts und dürfen nicht ohne weiteres auf frühere Stadien übertragen werden. Sie führen uns zur eigentlich psychologischen Seite der Sache. R. Schneider sagt[58]): „Die vollständige Geschichte der Seele eines Volkes wurde bisher nicht geschrieben und wird vielleicht niemals geschrieben werden; denn die wichtigsten Zeugen sind tot, und die Dokumente bewahren nur Zufälliges." Wir fragen: Wie war denn nun die deutsche Seele des 15. Jahrhunderts? Eine unbändige Wanderlust, ein Drang in die Ferne, ein romantisches Streben nach Abenteuern mag viele Jugendliche auf die Wege nach Wilsnack geführt haben. Ältere Leute werden den Strapazen einer vielhundert Kilometer weiten Fußwallfahrt ohnehin meist aus dem Wege gegangen sein. Im religiösen Leben aber ist ein Zug zum Peripheren, zum Absonderlichen unverkennbar, der wohl auf ungenügende Vertiefung der Glaubenslehre hinweist. Der hl. Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz hat nachmals auch bezüglich der übernatürlichen Güter die bewußte Abtötung aller ungeordneten Freude nachdrücklich eingeschärft und den schlichten Weg des Glaubens an die Hl. Schrift und Kirche, unter jedem Verzicht auf Privatoffenbarungen, neue Wunder u. ä. empfohlen, den der Christ unerschütterlich wandern soll als wie durch eine dunkle Nacht[59]). Davon wußten die guten Leute von Wilsnack nichts und gierten vielfach nach religiösen Sensationen. Ihre geistlichen Hirten aber besaßen meist auch nicht genügend intellektuelles Rüstzeug, um normierend wirken zu können. Hermann Herbst hat recht, wenn er schreibt[60]): „Welche Art Literatur ist unter dem Einfluß der Reformbewegung damals wesentlich gepflegt worden? . . . Als allgemeines Kennzeichen dieser Literatur läßt sich feststellen, daß sie überwiegend erbaulichen, aszetischen Charakters ist . . . Es wird der kurze Traktat bevorzugt, es überwiegt der Sermo und die Epistola. Es treten die großen, gelehrten Werke in den

58) Das Inselreich, Leipzig 1936, 204.

59) Sämtliche Werke, München 1927 ff, I, 370—80.

60) Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform, in Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 50, Leipzig u. a. 1932, 64—5.

Hintergrund. Es gibt kaum noch Summen, sie sind jedenfalls nicht mehr von der Bedeutung wie zur Zeit des Albertus Magnus, des Thomas von Aquin u. a." Wir sind nun ein volles Jahrzehnt mit der Revision der deutschen Handschriftensammlungen auf Werke des Joh. Duns Skotus beschäftigt gewesen und haben über 700 Sammlungen bearbeitet. Es hat sich zweifelsfrei ergeben, daß die Skotushandschriften sehr selten sind und nur im Umkreis der Universitäten bzw. der mit diesen organisch verbundenen Generalstudien auftauchen. Auch von Bonaventura fanden wir zwar eine Unzahl Abschriften seiner Opuscula, aber nur ein neues Exemplar seines großen Kommentares zu den Sentenzen. Das fünfzehnte Jahrhundert war wirklich in weitestem Umfang theologieflüchtig geworden. H. Heimpel mahnt[61]): „Durchfurchen wir unsere Geschichte nur nicht zu eifrig mit scheinbar universalen Periodisierungen, wir werden in unserem Spätmittelalter finden, was die Humanisten in ihm suchten: die Einheit der Deutschen." In der Tat! Es geht eine unverkennbare psychologische Verbindungslinie vom Deutschtum des Mittelalters zum Deutschtum der Neuzeit. Thomas von Aquin, ähnlich die anderen Scholastiker, kennt nur zwei höhere Seelenvermögen, das Erkenntnisvermögen und das Strebevermögen, während das Gefühlsleben in Form der „passiones animi" einer niedrigeren Wertordnung zugewiesen wird. I. Kant[62]) hat die Dreizahl der Seelenvermögen in Verstand, Wille und Gefühl in der modernen Psychologie literarisch durchgesetzt und damit das Gefühlsleben weit in den Vordergrund geschoben, wohin es nicht gehört. Kant hat damit, vielleicht ohne es zu wollen, die Neigung der deutschen Seele zur Gefühlsumwölkung des Geistes wissenschaftlich formuliert, welcher eine gewisse Anfälligkeit für suggestive und autosuggestive Bewegungen entspricht. Diese aber werden durch direkte Widerstände nicht überwunden, sondern nur noch verstärkt[63]). Daraus läßt sich manches im Verlauf des Wilsnackstreites leichter verstehen, der Standpunkt Roms durch Nikolaus V. noch mehr als richtig empfinden.

Die klassische Liturgie mahnt zur Nüchternheit in religiösen Dingen: „Laeti bibamus sobriam profusionem spiritus"[64]). Gregor der Große aber fordert die intellektuelle Kontrolle der Frömmigkeit[65]): „Valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret." Das alles aber ist durch Verwaltungsmaßnahmen allein nicht zu erreichen. Nur eine nachhaltige Durchbildung des Klerus, welche sich weiterverbreitet in einer starken geistigen Hebung des Kirchenvolkes,

61) Das deutsche Spätmittelalter, in Historische Zeitschrift 158 (1938), 248.
62) Kritik der Urteilskraft, Ausg. Reclam, 14.
63) Ch. Baudouin, Psychologie der Suggestion und Autosuggestion, Dresden 1926, 100 ff.
64) Breviarium Romanum, Fer. II, Ad Laudes, Hymnus.
65) Moralia, L. I, c. 32, n. 45, Migne P. L. 75, 547.

läßt gute Früchte erhoffen. Daran eben hat es den Menschen um Wilsnack meist gefehlt. Die wenigen erleuchteten Rufer zur Nüchternheit aber drangen nicht durch. „Werden Mißstände im kirchlichen wie im politischen Leben nach tausend Klagen nicht endlich gehoben, so folgt in der Regel schrecklicher Sturm." Diese Worte des einstigen Münchener Kirchenhistorikers A. Knöpfler[66]) eignen sich leider nur zu gut als Epigramm über die im Wilsnacker Streit sich widerspiegelnde Geisteslage des deutschen Spätmittelalters. Schreckliche Stürme sind seither genug über unser Volk hinweggebraust. „Wir Heutigen, die wir in der Reformation Folge, nicht Ursache, Wirkung, nicht Ursprung sehn"[67]), möchten hoffen, daß mit dem Wegfall einstiger Mißstände auch deren bittere Folgen allmählich sich zurückbilden zur ersehnten Einheit der Christen.

MISCELLANEA

HUND, PFERD, KRÖTE UND SCHLANGE ALS SYMBOLISCHE LEITGESTALTEN IN VOLKSGLAUBEN UND SAGE[1])

Der Dämon und das Tier treffen sich im Denken des Menschen als Bilder des noch nicht oder nicht mehr Menschlichen. Das Tier wird zwar vom Menschen beherrscht, aber daneben besitzt es übermenschliche Kräfte der Sinne und des Instinktes, die es einer übersinnlichen Welt näher erscheinen lassen. Zugleich auch wegen seiner Größe und seines Aussehens wirkt das Tier durch seine Andersartigkeit auf den Menschen und kann deshalb als etwas Dämonisches empfunden werden. Damit kann auch umgekehrt der Dämon des Volksglaubens und der Sage in tierischer Gestalt erscheinen, und beide Vorstellungen, das dämonische Tier und der tierische Dämon, das Gespenstertier und das Tiergespenst, gehen immer parallel und ergänzen sich gegenseitig. Dieses rätselhaft Befremdende, das der menschlichen Welt nahe steht und ihr doch nicht zugehört, ist dem Tier auch mit dem Toten gemeinsam, und der theriomorphe Wiedergänger ist eine ganz allgemeine und weitverbreitete primitive Vorstellung.

Der Naturverbundene erkennt im Tier aber nicht nur das Untermenschliche, oder das Übermenschliche, sondern zugleich auch das Menschenähnliche. Das Tierreich wird zum Sinnbild menschlicher Charaktere, und alle tierische Gestaltung im Mythus meint im Grunde eine menschliche Haltung. So ist es auch keineswegs gleichgültig, in welcher Tiergestalt ein dämonisches Wesen erscheint, denn die Werthaltigkeit der Tiersymbole ist ganz verschieden, beruht aber immer auf Beobachtungen, die das Wesentliche am Tier treffen. Der Symbolcharakter jedes Tieres ergibt dessen Eignung zur mythischen Figur und

66) Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i. B. 1920, 480.

67) Th. Kampmann, Eine neue Heloise, in Hochland 34 (1936/7), 466.

[1]) Dieser Aufsatz ist die Zusammenfassung des Kapitels über den Dämon in tierischer Gestalt einer Tübinger Dissertation von 1949 „Die dämonischen Gestalten der schwäbischen Volksüberlieferung". Infolgedessen sind die Belege zur nachfolgenden Untersuchung im wesentlichen der südwestdeutschen, bes. der schwäbischen Volksüberlieferung entnommen. Es kam mir weniger auf eine deskriptive Fülle an, als vielmehr darauf, die wichtigsten volkstümlichen Anschauungen über die genannten Tiere auf ihre einfachen Formen zu reduzieren und die mutmaßlichen psychologischen Entstehungsfaktoren zu ermitteln.

bestimmt das Wesen des entsprechenden theriomorphen Dämons. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um international und zeitlos gültige Vorstellungen, auch wenn sie lokal verschiedene Namen erhalten haben.

Die weitaus häufigste theriomorphe Gestalt dämonischer Wesen ist die des Hundes. Aus den Namensformen, die allein innerhalb der schwäbischen Volksüberlieferung z. B. hierfür geprägt wurden, seien genannt der „Brühlhund", der „Klushund", der „Oscherhund", das „Steinhundle", das „Kochenhündle", der „Haldenpudel", „Landgrabenpudel", „Wasachpudel", „Eggelseebachpudel", „Memelspudel", „Buchholzpudel", „Güllenpudel", „Blosepudel", „Haslachpudel", „Salempudel", „Brückenpudel", „Gässlespudel", „Däserpudel", „Semrespudel", „Brandpudel", „Heupudel", „Leiterpudel", „Kreuzpudel", „Kapellenpudel", „Leonhardtspudel", „Schloßpudel", „Schmiedepudel", „Radhauspudel", „Kelterpudel"; der „Pudelwirt" und der „Pudelgeist".

Der Hund ist mit seinen Sinnesorganen dem Menschen überlegen und steht darum im Ruf, auch eine größere Erkenntnisfähigkeit der übersinnlichen Welt zu haben als der Mensch. So wird dem Hund allgemein zugeschrieben, Geister sehen zu können, vor allem sieht er sie auch dann, wenn der Mensch selbst nichts sieht. Der Hund soll auch ein prophetisches Vermögen haben, und sein Bellen, Winseln und Heulen ist deshalb immer bedeutungsvoll[2]). Auch die Literatur kennt das Motiv von der Geistersichtigkeit des Hundes, so Kleists Bettelweib von Locarno, wo der Hund des Marchese knurrend vor dem Geist zurückweicht. In Mörikes „Maler Nolten" fühlt das Windspiel das Unheimliche in der Nähe der wahnsinnigen Agnes, in Anzengrubers „Sternsteinhof" beweist die Ruhe des Hundes, daß das Geräusch im Keller nicht von Geistern herrührt, und selbst Homer kennt schon dasselbe Motiv: „denn nicht allen sichtbar erscheinen die seligen Götter, nur die Hunde sahn sie (Athene) und bellten nicht, sondern entflohn"[3]). Im eddischen Grimnirlied wagt sich kein Hund an den als Grimnir verkleideten Odin.

Am meisten trifft diese Wesensinterpretation des Hundes, wie auch die Namensformen zeigten, für den Pudel, als den wittrungsschärfsten, klügsten und gelehrigsten Hund zu. Auch Mephisto erscheint bekanntlich ja zuerst als Pudel. Schon am Tage sieht der Pudel wie ein Nachttier aus und konnte so auch leicht zum Todes- und Höllentier werden.

Von dieser ganz international angenommenen Geistersichtigkeit des Hundes ist es nur noch ein Schritt, den Hund selbst als dämonisches Wesen zu betrachten. Der Hund scheint mehr als jedes andere Tier menschliche Seelenregungen zu kennen, und offenbar mangelt es ihm nur an der menschlichen Sprache, um sie zu äußern. Aus dieser verhinderten Menschlichkeit heraus wird es begreiflich, daß der Hund als dämonisches Wesen der Sage oft mit der mißlungenen Erlösung, d. h. mit der verhinderten Rückkehr zur menschlichen Form in Zusammenhang gebracht wird.

Die Verbindung zur übersinnlichen Welt, die dem Hund kraft seines übermenschlichen Sinnenvermögens zugeschrieben wird, stellt ihn mit den Wesen dieser Sphäre gleich, und von hier wird es verständlich, daß der Hund zu einer häufigen Erscheinungsform des Wiedergängers geworden ist. Andere Beobachtungen mögen diesen Glauben noch bestärkt haben: Schon als Aasfresser mußte der Hund ein anderes Verhältnis zu allem Toten haben als der Mensch. Außerdem gehört der Hund als nicht wegzudenkende Begleitfigur zu einem weitverbreiteten Symbol des Todes, zum Jäger.

Neben solchem spukhaften Erscheinen tritt der Hund in der Sage auch als Schatzwächter auf. Er ist das häufigste dämonische Schatzhütertier, und das

[2]) vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hersg. von H. Bächthold-Stäubli, Berlin 1927 - 1941, IV, 470 ff. sowie die die anderen Tiere betreffenden Artikel ebd.

[3]) Odyssee XVI, 162 ff.; Zusammenstellung nach K. Olbrich, Kerner und der deutsche Volksglaube, Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde XXIII, 74.

Motiv scheint bei ihm ursprünglich zu sein, weil der Hund ganz allgemein Symbol des „Hüters" ist. Auch im Märchen übt der Hund diese Funktion aus: Er hat den sinnlichen Zugang zum Verborgenen und er bewacht darum auch das Verborgene. In denselben Zusammenhang gehört die antike und nordische Höllenhundvorstellung: „Cerberus" und „Garm". Nicht selten glänzt der Schatzhüterhund so feurig wie das Gold, das er bewacht. Ebenso werden die in der Dunkelheit leuchtenden Augen des Hundes mythisch vergrößert zu den feurigen Augen und dem Flammenrachen eines Dämonenhundes, zum feuersprühenden oder feurigen Hund. Umgekehrt kann auch aus jedem nächtlich leuchtenden Punkt ein dämonischer Hund werden. Die entscheidende Deutung des Hundes als Sagengestalt scheint aber diese: Der Hund gehört zu den wichtigsten dämonischen Angstwesen, weil er oft Gegenstand eines der ersten und darum nachhaltigsten Angsterlebnisse des Kleinkindes ist und hier ein Schreckbild geprägt hat, das immer dann wieder reproduziert werden kann, wenn das Gefühl der Angst neu erlebt wird. Man darf also nicht fragen: Wie kommt der Hund als Dämon in den Wald?, sondern der Wald als Ort der Furcht bringt das Furchtbild eines hundegestalteten Dämons hervor.

Nach dem Hund folgt unter den tiergestaltigen Sagenwesen an Häufigkeit das Pferd. Hund und Pferd sind sich auch in ihrem mythenbildenden geistigen Wesenszügen sehr ähnlich und sind bei polymorphen Dämonenerscheinungen oft auswechselbar: Derselbe Dämon kann, wie er will, als Hund oder als Pferd erscheinen. Beides sind kluge Tiere, beide gelten als geistersichtige Tiere, beiden werden prophetische Fähigkeiten beigemessen, beide haben sowohl psychisch gute, wie physisch gefährliche Eigenschaften, und beide erhalten immer und überall die Prädikate menschlicher Charaktereigenschaften[4]). Wie der Pudel unter den Hunden, so ist der Schimmel unter den Pferden die häufigste Form des pferdegestaltigen Dämons, weil er schon durch seine Farbe etwas Außergewöhnliches darstellt[5]). Die Namensformen, die allein die schwäbische Volksüberlieferung hierfür kennt, sind wiederum beträchtlich. Solche Geisterpferde sind der „Fohle", das „Bleierfüllen", das „Wiesgerenfüllen", das „Lechwiesfüllen", der „Nachtgaul", das „Nachtgäule"; das „Mohrentobelrößle", der „Hartschimmel", der „Nonnenwagschimmel", „Eldreschimmel", „Haldenbachschimmel", „Hagenbachschimmel", „Riedschimmel", „Heidschimmel" „Laichschimmel" und „Steigschimmel".

Der Dämon in Roßgestalt ist eine der ältesten mythischen Vorstellungen der Menschheit, und das achtbeinige Pferd auf dem Stein von Tjängvide ist der einzige schon für das germanische Altertum bildlich bezeugte Dämon. Ebenso findet sich das Pferd in der griechischen Gespensterwelt. Auch der Teufel behält zum Zeichen seines dämonischen Wesens immer den Pferdefuß, und schon im indischen Awesta findet sich der Teufel in Gestalt eines schwarzen Pferdes[6]). Die Vorstellung des Dämonenpferdes ist also zu sehr allgemein-

[4]) Bei den Siouxindianern zeigt sich die Gemeinsamkeit auch im Namen, denn das Pferd ist ihnen der „Wakandahund". Pferd und Hund sind als die dem Menschen nächsten Tiere neben der anthropomorphen Puppe ja auch die beliebtesten Kinderspielzeuge. In dieser besonderen Bewertung liegt es auch begründet, daß im allgemeinen weder Hunde- noch Pferdefleisch gegessen wird.

[5]) vgl. „Leuchtmähne", das Pferd des Tages, Snorra Edda Kap. 10. Bei den Schimmeln bleibt, wie auch bei allen anderen weißen Sagenerscheinungen, die optische Tatsache immer zu berücksichtigen, daß Nebel, Dämmerung und Mondschein solche Vorstellungen hervorbringen können.

[6]) vgl. J. v. Negelein, Haupttypen des Aberglaubens, Berlin-Leipzig 1935, 411; Dss., Das Pferd im Totenglauben und Totenkult, Zeitschr. d. Ver. f. Vkd. XI, 1901 und XII, 1902; H. Schneider, Die Götter der Germanen, Tübingen 1938, 7; O. Kern, Die Religion der Griechen, Leipzig 1926 ff., I, 46. — Dreibeinige Pferde, die sich wiederholt in den Sagen der verschie-

menschlich, als daß jedes Geisterpferd als Nachfahre Sleipnirs gewertet werden dürfte; ja wahrscheinlich darf man kein einziges Geisterpferd in unseren neueren Volkssagen so beurteilen.

Das Pferd ist nach seinen Wesenszügen eine so komplexe Gestalt und darum auch ein so vieldeutiges Symbol, daß der Typus des gespenstigen Pferdes nicht aus einer einzigen Wurzel verständlich gemacht werden kann. Das Pferd ist das nicht mehr tierische Tier[7]), es ist eine seelische Individualität, indem es wie der Mensch seelische Regungen zu empfinden scheint. In der gesteigerten mythischen Bilderwelt des Märchens hat darum selbst das tote Pferd noch die Fähigkeit der menschlichen Sprache bekommen („Falada" in der „Gänsemagd"). Die übermenschliche Sinneskraft des Pferdes hat, noch mehr als beim Hund, den Glauben an seine prophetische Kraft verursacht, und Pferdeorakel sind schon bei Tacitus (Germania 10, Abs. 3) erwähnt. Wenn ein Pferd am Leichenwagen sich umsieht, stirbt noch jemand aus demselben Haus. Pferde halten auf Spukwegen von selber an. Zwischen ihren Beinen hindurch oder durchs Halfter kann der Mensch die Geister sehen. Das Pferd ist ferner das übermenschlich starke und große Tier, das durch seinen Schlag tödlich treffen kann. So fehlt ihm, ebensowenig wie dem Hund, die gefährliche Seite nicht, was die Vorstellung seines dämonischen Charakters nur bestärken konnte. Das Pferd ist weiterhin das übermenschlich schnelle Tier und insofern mythisches Symbol für alles, was schneller ist als der Mensch, für Wind und Sturm, für den Dämon und für den Tod.

In der Funktion als Reittier sieht das Dämonenroß zuerst aus wie jedes andere Pferd und zeigt sein übernatürliches Wesen erst, wenn man sich zum Aufsitzen hat verleiten lassen. Es führt seinen Reiter dann in unheimlichem Ritt in die Lüfte, bis es ihm plötzlich zwischen den Beinen entgleitet[8]). Das dämonische Pferd ist nicht nur das Tier, das geritten wird, sondern es kann auch zusammenwachsen mit dem Dämon, der „einen reitet", und wird dadurch zum Alp- und Aufhockerdämon. Das Reiten und Gerittenwerden als tertium comparationis stellt auch die Verbindung zur Sexualsymbolik her: Alle weiblichen Teufelsbündler, wie der Typus der Hexe oder der der Pfaffendirne, die ja mit dem Teufel geschlechtlichen Verkehr haben, werden zum „Roß des Teufels", werden „vom Teufel geritten". „Reiten" ist ja allgemeiner volkssprachlicher Ausdruck für den Coitus. In Ostpreußen bedeutete es einen Freier, wenn ein Mädchen von braunen Pferden träumte, und daß der Traum von Pferden, besonders von Schimmeln, baldige Verheiratung bedeutet, ist eine weitverbreitete Vorstellung[9]).

Der pferdegestaltige Dämon steht in seiner Häufigkeit unmittelbar neben dem gespenstigen Reiter und ist sogar das Primäre, denn erst über das Bild des dämonischen Pferdes hat sich das Bild des dämonischen Reiters entwickelt, zu dessen bloßem Begleiter das Pferd schließlich wird. Für den antiken Bereich hat dies L. Malten überzeugend nachgewiesen: hier wird der Poseidon hippos zum Poseidon hippios, und ganz ähnlich verläuft der Entwicklungsprozeß in der altgermanischen Religion. In einer Uebergangsstufe steht das Pferd neben dem Gott, so etwa im 2. Merseburger Zauberspruch: „Phol ende Uuodan", wenn die Stelle so zu interpretieren und nicht Phol mit dem Gotte Balder identisch ist[10]).

densten Völker finden, begegnen auch in Träumen; vgl. C. G. Jung, Symbolik des Geistes, Zürich 1948, 52 ff.

[7]) vgl. H. Schneider a. a. O. 6.

[8]) Handwörterbuch d. dt. A., a. a. O. VI, 1622; Negelein a. a. O. XII, 287 f. kommt das ungezügelte und daher bedrohliche Pferd als Symbol ungezügelter Triebkraft auch in Träumen von Neurotikern vor; vgl. auch den Rosselenker in Platons Phaidros.

[9]) Handwörterbuch d. dt. A., a. a. O. VI, 1622; Negelein a. a. O. XII,

[10]) L. Malten, Das Pferd im Totenglauben. Jahrbuch des k. dtsch. archäol. Institutes XXIX, 1914, 4. Heft, bes. 179 ff. u. 208 f.

In der Literatur sei ebenfalls mit L. Malten an Ibsens Rosmersholm erinnert, wo wiedergehende Tote als weiße Pferde erscheinen. Auch der Seher der Offenbarung sieht ein fahles Pferd als Reittier des Todes (Apok. 6,8). Ein schwarzes Roß entführt den Dietrich von Bern der Heldensage in die Hölle (Thidreksaga und Wunderer).

Das ursprüngliche Bild stimmt gelegentlich mit dem Endprodukt des Zersagungsprozesses wieder zusammen, wenn in den Sagenberichten, das dämonische Pferd stellvertretend für den Reiter erscheint; so tritt etwa das Pferd des „Schimmelreiters" auch ohne den Reiter auf. — Das Pferd steht als ein Urbild des Dämonischen wie der Hund in engen Beziehungen zum Totenglauben. Durch seine höhere Wahrnehmungsfähigkeit hat es den Zugang zur jenseitigen Welt, und so sind Wiedergänger in Pferdegestalt recht häufig.

Sehr wichtig und vielseitig als Dämonentier in Volksglauben und Sage ist die Kröte, die eine Reihe weitverbreiteter und immer wiederkehrender Motive ausgebildet hat. Der Kröte ist wegen ihrer ekelerregend häßlichen Gestalt und ihres faszinierenden Blickes eine apotropäische Kraft zugeschrieben worden, und das lebend an die Stalltür angenagelte Tier ist ein allgemein verbreitetes Mittel der Dämonenabwehr. Die gleichen Eigenschaften haben die Kröte aber auch zum Angsttier werden lassen, und außerdem ist sie ein besonders häufiges Hexentier. Als ein unterirdisches Lebewesen, das nur gelegentlich ans Tageslicht kommt, ist sie nicht nur wie andere unterirdische Tiere zum Totentier geworden, sondern auch zum Wächter des in der Erde Versteckten, zum Schatzhüter. Wohl wegen ihres verborgenen, geheimnisvollen Aufenthaltes und ihres schleimigen Äußeren ist die Kröte daneben zum Uterussymbol geworden, wobei auch die häufig in der Natur zu beobachtende Krötenpaarung die Vorstellung ebenfalls in diese Richtung gelenkt haben mag. Die Gebärmutter wird als eine sich im Unterleib bewegende Kröte gedacht, und als Votivgabe der schwangeren oder unterleibskranken Frauen symbolisiert die eiserne Kröte die Gebärmutter. Auch in der Sage ist das Auftreten der Kröte symbolisch mit der Geburt verbunden; so in dem Sagenmotiv der „kindenden Kröte"[11]: die Frau, die ein in Krötengestalt ihr begegnendes dämonisches Wesen nicht tötet, wird bald darauf zu einer Zwergengeburt eingeladen, oder, in einer anderen Variante dieses Motivs, aufgefordert, bei einem „wilden Fräulein" Hebammendienste zu leisten. Auch am Anfang des Dornröschenmärchens verkündet ein Frosch der badenden Königin die baldige Geburt einer Tochter. Die Kröte als Geburtssymbol kündigt also die baldige Notwendigkeit einer Hebamme an.

Ein fast noch geheimnisvolleres und unheimlicheres Tier als die Kröte ist die Schlange, ja sie scheint als das Tier, das sich ohne Beine fortzubewegen vermag und das, sich verjüngend, aus seiner eigenen körperlichen Gestalt ausfahren kann, eine höchste Steigerung des Übernatürlich — Dämonischen zu sein; sie ist bewunderungswürdig und furchterregend zugleich, und darum schwankt auch ihre Symbolwertigkeit: Die Schlange ist ein Inbegriff des Dämonischen in positiver wie negativer Richtung; sie ist Angsttier, das Urbild des Bösen seit dem Sündenfall, das Symbol des Teufels in Genesis und Apokalypse und das Erscheinungsbild des unheimlichen Toten; andrerseits aber ist sie der freundlich schützende Hausgeist, der Glück und Segen versprechende Dämon[12]. Schon das alte Griechenland kannte die Schlange als Bild des guten Hausdämons. Die „Hausotter", so heißt etwa die schwäbische Bezeichnung, verläßt mit ihren Hausleuten das Haus, bezieht mit ihnen das neue, und noch die volks-

[11]) Tobler, Die Epiphanie der Seele in d. dtsch. Volkssage, Diss. Kiel 1911, S. 74.

[12]) Die Doppelseitigkeit im Wesen der Schlange gilt schon für die Antike, vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Religion, Rel.gesch. Versuche und Vorarbeiten, Bd. 13, Gießen, 1913, S. 61; es gibt nicht nur die giftzüngelnde Schlange, sondern auch die heilende Wirkung der Schlange (Schlange des Asklepios).

kundlichen Erhebungen um die Jahrhundertwende berichten aus Schwaben übereinstimmend, daß es in jedem Haus eine solche Hausschlange gebe.

Ebenso findet sich auch die Kröte als Hausgeist, bei dessen Anwesenheit das Geld nicht ausgeht; der Kröte und Schlange gemeinsam ist nämlich auch das Wissen um die geheimnisvollen Schätze der Erde, zu denen diese Tiere als Erdwesen Zugang haben: Wenn man der Schlange nachgeht, führt sie einen zu einem verborgenen Schatz. Diese Vorstellung von der Schatzschlange ist mit der von der geraubten Krone des Schlangenkönigs zusammengewachsen, die in der Kopfzeichnung mancher Schlangenarten ihren äußeren ätiologischen Ursprung haben mag. Wer die Krone des Schlangenkönigs abschlagen kann, so lange dieser sie beim Sonnen oder Baden abgelegt hat, bekommt damit einen großen Schatz; aber wenn der Schlangenkönig in Gefahr ist, pfeift er alle Schlangen der ganzen Umgegend zusammen, denn die Krone ist sein wesentlicher Teil, ohne den er nicht mehr zu leben vermag, und wenn sie ihm geraubt wird, zerstört er seinen Kopf an einem Stein. Vielleicht steht die Krone auch symbolisch für das Gift der Schlangen: nach Volksglauben und Sage speien sie es, bevor sie baden, auf einen Stein, und wenn dieser inzwischen umgestoßen wird, so bereiten sie sich dasselbe Schicksal wie der seiner Krone beraubte Schlangenkönig[13]). Das aus dem Grimmschen „Märchen von der Unke" bekannte Motiv von der Schlange oder Kröte, die mit dem Kind zusammen die Milch aus einer Schüssel trinkt, von diesem oder von dessen Mutter aber mit dem Löffel geschlagen, getötet oder vertrieben wird, was das Hinsiechen des Kindes zur Folge hat, findet sich lokalisiert (d. h. von einem ganz bestimmten Kind erzählt) in verschiedenen Sagen wieder[14]), und auch sonst wird in Märchen und Sage die Schlange mit Leben oder Wiederbelebung zusammengebracht („Seelentier"). Solche, der Sage und dem Märchen gemeinsamen Motive lassen fast immer auf einen tieferen symbolischen Sinn schließen, weil es sich um bleibende seelische Wahrheiten handelt, die in der Phantasiewelt des Märchens wie in der realistischen Sphäre der Sage ihre Gültigkeit haben. Die auffällige Parallelität von Krötenmotiven und Schlangenmotiven geht aber noch weiter: beide Tiere sind Schutzgeister des Hauses, beide sind Schatzhüter, beide spielen als die Erlösung verhindernde Tiere in der Sage eine ähnliche Rolle, beide stehen schließlich in diesem merkwürdigen sympathetischen Zusammenhang mit dem Leben des Kindes. Diese Gemeinsamkeiten beruhen einerseits auf der ähnlichen Lebensweise und der ähnlichen Wirkung des Aussehens von Schlange und Kröte, hängen andererseits aber mit dem libidinösen Symbolwert zusammen, den beide Tiere verkörpern. Sie sind Symbole der Sexualsphäre und stehen so der mehr intellektuell-seelischen Symbolik von Pferd und Hund gegenüber. Wie die Kröte das weibliche Sexualtier, so ist die Schlange vorwiegend das männliche, wenn auch ihre Symbolfähigkeit noch weitergeht, denn nicht jede in der Volksüberlieferung vorkommende Schlange ist ein sexuelles Symbol. Es gibt Sagenberichte, wonach Frauen durch den Genuß von Wasser, in dem sich Schlangen aufhielten, schwanger wurden[15]); eine Magd bekam von einer verschluckten Schlange einen „dicken Leib"[16]). Die gekrönte Schlange wird, mit der

[13]) A. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2 Bde., Freiburg 1862, I, 102 f.; E. Meier, Deutsche Sagen ... aus Schwaben, Stuttgart 1852, S. 107; vgl. Bolte-Politka, Anmkg. zu d. KH. Märchen der Brüder Grimm II, 459 u. III, 407; für dieses Motiv auch schon mittelalterliche Belege, vgl. Handwörterbuch d. d. Abergl. a. a. O. VII, 1124 u. 1132.

[14]) E. Meier, Sagen, a. a. O, 203 ff.

[15]) A. Birlinger a. a. O. I, 253.

[16]) E. Meier, Sagen, a. a. O., S. 205; man sagt auch: der und der Mensch „hat eine Krott im Leib"; vgl. auch A. Jacoby, Von verschluckten Schlangen ... Oberdtsche. Zeitschr. f. Volkskunde VI, 1932, S. 13 ff. Schon nach altgriechischem Volksglauben konnten Frauen, besonders auch unfruchtbare, von Schlangen geschwängert werden, vgl. E. Küster a. a. O. S. 150. Der Schlangenkult der altkretischen Religion ist ein Fruchtbarkeitskult, und auch

einzigen Ausnahme einer Schlangenkönigin, männlich als Schlangenkönig gedacht. Die Schlange aus einer Variante der „Kind- und -Schlange-Sage" kommt an der Hochzeit des Mädchens wieder, kriecht ihm auf den Schoß und beschenkt es mit einem Krönlein, das die Braut glücklich macht[17]. Daß die Schlange Milch trinkt, stimmt naturwissenschaftlich nicht[18]), und so ist auch der Streit um die Milch und die darin schwimmenden Brocken symbolisch zu verstehen: die Schlange als das männliche Symbol ringt mit dem Kind um das mütterliche Element, die Milch, wobei das Kind u. U. mit Unterstützung der Mutter siegt (Ödipuskomplex). Sein Leben ist jedoch an das väterliche Element gebunden, und mit dem Tod der Schlange ist auch sein Untergang besiegelt[19]). Das Gift ist für das Leben der Schlange bestimmend, d. h. mythisch übersetzt, für ihr Leben notwendig: Wenn es ihr abgenommen wird, verliert sie ihre Lebenskraft. Dies geschieht nach den Sagen meist beim Baden, d. h. wenn sie sich nackt zeigt, und vielleicht gehört darum auch das Gift zum phallischen Symbolcharakter der Schlange.

Das Motiv von der Erlösung der weißen Frau ist in der Sage vielfach verknüpft mit dem Motiv des Schlangenkusses[20]) und der Schlangenumarmung: Bevor die weiße Frau erlöst werden kann, verwandelt sie sich in eine scheußliche Schlangengestalt, und erst wenn der Erlöser diese schaurige Situation überstanden hat, kann die Entzauberung vor sich gehen, was in der pessimistischen Sage allerdings fast regelmäßig mißlingt[21]). Die Schlange ist dann die Pro-

in altgriechischen Fruchtbarkeitsbräuchen spielte die Schlange eine große Rolle. Die Schlange, die in die Erde kriecht, ist das Symbol des hierôs gâmos. Nach orphischer Überlieferung verwandelte sich Zeus in eine Schlange, schlüpfte als solche in die Grotte, in der Demeter ihre Tochter Persephone verborgen hatte, und zeugte mit ihr den Dionysos. Ähnlich wohnte nach römischem Mythus Faunus in Gestalt einer Schlange seiner Tochter Bona Dea bei; vgl. E. Küster a. a. O. S. 137 ff., u. 148 ff.; Schlangen, die zu den Genitalien kriechen, werden auch aus den Wahnideen von Geisteskranken berichtet; vgl. E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, 6. Aufl. Berlin 1937, S. 36 f.. Von einer schizophrenen Kranken, die sich von dämonischen Schlangen und Drachen sexuell beeinflußt glaubte, berichtet A. Storch, Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, Berlin 1922, S. 50.

[17]) Reiser, Sagen d. d. Allgäus, Kempten 1895—1902, I, 269.

[18]) vgl. Handwörterbuch a. a. O. VII, 1114 ff.

[19]) Eine Bestätigung dieser Deutung ist die vielerorts bekannte Tiersage von der Blindschleiche, die bei der Schöpfung erklärte, sie wolle das Kind im Mutterleibe nicht verschonen, E. Meier, Sagen, a. a. O. 224.

[20]) Auch wenn die beiden Motive entstehungsgeschichtlich und herkunftsmäßig nicht zusammengehören, so beweist doch die stereotype Kontamination ihre psychologisch-symbolische Zusammengehörigkeit. Am frühesten findet sich das Schlangenkußmotiv in Ulrich v. Zatzkhovens Lanzelot (Vers 7828 ff.); in Goethes „Märchen", in Mörikes Historie von der schönen Lau, sowie in Uhlands Gedichten, „Der Kuß" und „Der Königssohn" hat es den Weg in die Literatur zurückgefunden; vgl. E. Frank, Der Schlangenkuß, Form u. Geist, Heft 9, Leipzig 1928.

[21]) Die stufenweise Verwandlung von Tieren in Menschen, wobei auch Schlangen auftreten, findet sich auch in Träumen: „Wenn man davonläuft, ist alles verloren"; C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, psych. Abhandlg. Bd. V, 202 ff. — Entsprechend muß das Mädchen in Arndts Märchen „Der Bauerndom" die Krötenverwandlung seines Bräutigams erdulden, ehe es sich mit ihm vereinigen darf; nach dem schwäbischen Volksglauben sollen nur „keusche Burschen" erlösen können; vgl. auch die von E. Frank a. a. O. zusammengetragenen Varianten. Läßt sich die tiefenpsychologische Deutung einer Sage oder eines Märchens mutatis mutandis auch auf die Varianten übertragen, so spricht dies für die Richtigkeit der Interpretation ('Variantenbeweis'). — Deutliche Parallelen zu dem Sagen- und Märchenmotiv von den drei Quälnächten

jektion der männlichen Sexualsphäre, die erst überwunden werden muß, ehe der Held die Braut erwerben kann. Das Grimmsche Märchen „Der König vom goldenen Berge" kennt die gleiche Symbolik, und sie ist auch in dem Motiv vom Tierbräutigam enthalten („Froschkönig"). Auch die häufige Märchenfigur des nur in der Nacht mit seiner Frau vereinten jungen Ehemanns wird ebenfalls meist in Schlangengestalt gedacht. Die Rückverwandlung zum Menschen und die eigentliche, bleibende Verbindung der Liebenden kann erst nach dieser Periode erfolgen. *Lutz Röhrich.*

WESEN UND AUFGABEN DER RELIGIONSSOZIOLOGIE

Wenn wir heute von Religionssoziologie sprechen, dann verstehen wir darunter eine allmählich sich verselbständigende Wissenschaft, die zum Gegenstand ihrer Forschung die Beziehungen von Religion und Gemeinschaft hat. Um die Jahrhundertwende haben Vertreter des historischen Materalismus wie Kautsky und die sogenannte französische Soziologenschule um Durkheim den Versuch gemacht, Religion selbst von der Gemeinschaft her zu erklären als eine Funktion der Gemeinschaft. Der historische Materalismus insbesondere bemühte sich nachzuweisen, daß z. B. das Christentum eine proletarische Massenbewegung gewesen sei, die dann später von den besitzenden Klassen ihren Interessen dienstbar gemacht und in ihren Dogmen und in ihrer Ethik den soziologischen Bedürfnissen dieser Klassen angepaßt worden sei. Religion erscheint dann also als Ausdruck und Funktion bestimmter soziologischer Verhältnisse und Mächte. Mit dieser Art von Religionssoziologie darf man die moderne Religionssoziologie nicht verwechseln. Abgesehen davon, daß bei einer solchen Betrachtung das Wesen der Religion völlig verkannt und ganz ins Diesseits geschoben wird, daß ferner ein tatsächlich bestehendes Moment der Beeinflussung der geschichtlichen Religion durch soziologisch-wirtschaftliche Verhältnisse zum Quellpunkt der Religion selbst gemacht wird, geht es in der Religionssoziologie nicht um Erklärungen der Religion, um Theorien ihres Entstehens und also auch in keiner Weise darum, Religion etwas von ihrem transzendenten Wahrheitsgehalt zu nehmen und sie zu einer rein menschlichen, völlig diesseitigen und daher im Grunde illusionären Größe zu machen. Religionssoziologie ist vielmehr die Wissenschaft von den soziologischen Phänomenen im Bereich der Religion und von den Beziehungen dieser soziologischen Gebilde innerhalb der Religion zu den soziologischen Erscheinungen außerhalb der Religion, also zu den profanen Gemeinschaftsformen. Diese Problemstellung weist der Religionssoziologie eine Position zwischen Soziologie und Religionswissenschaft an. Zu beiden Wissenschaften hat sie Beziehungen. Die Soziologie hat es mit dem Menschen in der Gemeinschaft und mit seiner Bestimmung durch die Gemeinschaft zu tun. Von hier aus erscheint Religionssoziologie also als spezielle Soziologie, neben der es ferner u. a. Kunst-, Rechts- und politische Soziologie gibt.

Andererseits aber gehört die Religionssoziologie auch zu dem Bereich der Wissenschaften, die den empirischen Bestand der Religionsgeschichte vergleichend und systematisch erforschen, also zur vergleichenden Relgionswissenschaft. Die Phänomenologie der Religion hat es, wenn sie, wie der Name sagt, die Erscheinungswelt der Religion quer durch die Religionen hindurch untersucht und in ihren typischen Formen und Entwicklungen darstellt, natürlich auch mit dem Phänomen Gemeinschaft innerhalb der Religion zu tun. Insofern also betreibt auch sie Religionssoziologie. Aber es beginnt hier derselbe Prozeß der Verselbständigung, wie er bei anderen Wissenschaften, z. B. bei der Reli-

---

vor der Erlösung liegen in den Iniationsbräuchen der Pubertätszeit: bei vielen primitiven Völkern müssen die Burschen und Mädchen eine bestimmte Folge von Plagen erdulden, ehe sie in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen werden; vgl. W. Laiblin, Stirb u. Werde, Unveröffentlichtes Manuskript 196.

gionsphilosophie, sich ebenfalls vollzogen hat. Auch die Theologie hat natürlich ein Interesse an der Religionssoziologie, aber ihr wird die profanwissenschaftliche Betrachtung der religiösen Gemeinschaften und ihrer Entwicklungsstadien Anstoß erregen, wodurch sich aber die Religionssoziologie nicht von ihrem berechtigten Forschungsanliegen und ihren exakten Forschungsmethoden abbringen läßt.

Zwei große Forschungsgebiete hat die Religionssoziologie zu bearbeiten:[1]) einerseits sind zu untersuchen die Beziehungen zwischen Religion und profaner Gemeinschaft und andererseits die Beziehungen von Religion und religiöser Gemeinschaft. Wir versuchen im folgenden einen konzentrierten Überblick über die mit diesen Aufgaben gegebenen Problemgebiete zu geben.

Religion erscheint in der Religionsgeschichte in zweifacher, strukturell verschiedener Grundform: als Volksreligion und als Universalreligion. Unter Volksreligion verstehen wir die Religionen, die auf ein Volk als Träger beschränkt blieben, während die Universalreligionen sich über viele verschiedene Völker und Länder ausbreiteten und Weltgeltung gewannen. Dieser zunächst äußere Unterschied beruht indessen, wie ich in meiner Schrift „Volksreligion und Weltreligion" (1938) nachgewiesen habe, auf inneren Strukturunterschieden; denn in der Volksreligion ist nicht der Einzelne, sondern eine gegebene Vitalgemeinschaft, ein Stamm oder ein Volk, Träger und Subjekt der Religion, in der Universalreligion aber ist der erst in der Spätzeit sich entdeckende Einzelne Träger der Religion. Volksreligion ist also kollektivistisch, Universalreligion aber individualistisch eingestellt. Das ist nicht der einzige Strukturunterschied, für unseren Zusammenhang aber genügt diese soziologisch bedeutsame Feststellung; denn daraus folgt nun, daß die Volksreligionen als Gemeinschaftsformen nur die vital gegebenen Gemeinschaften der Familie, des Stammes, Volkes und Staates haben. Diese Vitalgemeinschaften sind daher in den Volksreligionen die einzigen Religionsgemeinschaften, neben denen es keine spezifisch religiösen, gestifteten Gemeinschaften gibt. Das erste Problemgebiet der Religionssoziologie liegt daher in der Untersuchung der Beziehungen der Volksreligion zu den Vitalgemeinschaften von Familie, Volk und Staat. Es gilt ferner die soziologische Struktur dieser volksreligiösen Gemeinschaften zu untersuchen, in denen der noch nicht selbständig gewordene Einzelne die Erfüllung seines Lebens einschließlich seiner religiösen Bedürfnisse findet,

Die zweite Frage ergibt sich daraus, daß in den Universalreligionen im Zusammenhang der Verselbständigung, aber auch der dadurch entstehenden Isolierung und Entwurzelung des Einzelnen, die profanen Gemeinschaften ihren religiösen Charakter verlieren. Familie, Volk und Staat werden im Laufe der Geschichte zu rein profanen Gemeinschaften, innerhalb derer aber der Einzelne auch weiterhin lebt. Es ergibt sich also die Frage nach dem Verhältnis von Universalreligion und profaner Gemeinschaft und umgekehrt. Die Welt im allgemeinen unterliegt in den Universalreligionen einer bestimmten Bewertung und Beurteilung. Dadurch werden natürlich auch die weltlichen Gemeinschaftsformen wie Familie, Ehe, Volk betroffen. Aber auch die sonstigen Gemeinschaftsformen wie die Gesellschaftsordnung, der Beruf, die wirtschaftlichen Verhältnisse und das soziale Leben sind Objekte der Stellungnahme durch die Universalreligionen. Vor allem nimmt die Universalreligion zum Staat eine höchst differenzierte Stellung ein, die im einzelnen zu untersuchen und auf typische Gesetzmäßigkeiten zurückführen ist. Aber auch umgekehrt haben diese Gemeinschaftsformen zur Universalreligion ein bestimmtes Verhältnis, und hier ist der Punkt, an dem die Probleme liegen, von deren einseitiger Behandlung durch den historischen Materialismus oben die Rede war. Daß z. B. von bestimmten Wirtschafts- und Gesellschaftsformen her auf die Religion ein Einfluß ausgeübt wird, ist unbestreitbar. Man denke z. B. an die überall nachweisbare Religion der Stände, an die typischen Formen einer Nomaden-,

[1]) Vgl. G. Mensching, Soziologie der Religion. Bonn 1947.

einer Krieger-, einer Adels- oder einer Bürger- und Bauernreligion. Auch der Staat hat ein sehr bestimmtes Interesse an der Religion. Im Laufe der Religionsgeschichte ist daher immer wieder das Bemühen aufgetaucht, die Religion in den Dienst der Staatsinteressen zu stellen und sie dementsprechend zu gestalten. Auch der Kampf des Staates gegen die Religion, von dem wir in letztvergangenen Jahren in Deutschland markante Beispiele erlebten, gehört in diesen Zusammenhang.

Das zweite große Forschungsgebiet ist sodann die Untersuchung der Beziehungen von Universalreligion und Gemeinschaft. Während in der Volksreligion neben den Vitalgemeinschaften keine rein religiösen Gemeinschaften existierten, tritt nun in der Universalreligion als Gegenbewegung gegen die Entwurzelung des Einzelnen und seine Unheilssituation der Isoliertheit von den tragenden numinosen Urgründen seiner Existenz eine neue Gemeinschaftsbildung spezifisch religiöser Art auf. Der Einzelne soll, da die profanen Gemeinschaften entgöttert wurden und der Einzelne die Bindung zum Heiligen verlor, in neuen Kontakt mit dem Ewigen und mit den in gleichem Kontakt stehenden Mitmenschen gebracht werden. Schon die großen religiösen Meister, die Religionsstifter, bilden Gemeinschaften um sich, Jüngerkreise, aus denen sich dann die Gemeinden als erste selbständige rein religiöse Gemeinschaften bilden. Die Strukturen dieser universalreligiösen „Wahlgemeinschaften", wie ich diese Form der Gemeinschaft nach der Seite ihres Entstehens kennzeichnen möchte, gilt es soziologisch zu untersuchen. Zu diesen Wahlgemeinschaften, die also im Unterschied stehen zu den Geburtsgemeinschaften der Frühreligion, gehören ferner die Sekte und der Orden. Jede dieser Gemeinschaftsform hat ihre eigene soziologische Struktur, deren Erforschung Aufgabe der Religionssoziologie ist.

Die Universalreligionen treten alle im Verlauf ihrer Geschichte in das Stadium der Organisation, sie bilden eigentümliche Religionsinstitutionen, Kirchen oder kirchenähnliche Gebilde, die eine eigene Problematik entfalten. Unter den Motiven des Entstehens solcher Organisationen ist vor allem die Tendenz der Weitergabe religiösen Besitzes an die nächste Generation und an möglichst viele Menschen außerhalb zu nennen. Denn die Universalreligion steht allen offen. So strömen die Massen in die Kirchengemeinschaften ein und bringen ihre elementaren Tendenzen mit. Es bedarf daher die Masse der festen Autorität in Lehre und Kultus, der sicheren Leitung des ethischen Lebens. Während die ursprüngliche Wahlgemeinschaft auf dem persönlichen religiösen Erlebnis und auf der eigenen freien Entscheidung beruhte, werden die Organisationen wieder Geburtsgemeinschaften, die nicht mit Notwendigkeit auf der persönlichen Erfahrung beruhen. Es wandelt sich daher auch der Begriff der Gnade von einer selbst gemachten Erfahrung in eine objektiv an alle durch objektive kultische Funktionen vermittelte Größe. Die Art der Bindung des Einzelnen in der Organisation, die Phänomene des Verfalls und der Erneuerung der organisierten Gemeinschaft, die Beziehungen der Kirchen zueinander und zum Staat sind Forschungsgebiete der Religionssoziologie.

Dieser kurze Überblick hat gezeigt, daß es in der Religionssoziologie, die die ganze Fülle der Erscheinungsformen der Religion, wie sie die Religionsgeschiche darbietet, zum Objektgebiet und Ausgangspunkt ihrer Studien macht, um weltweite Probleme geht, die indessen, da die Religionssoziologie noch eine junge Wissenschaft ist, im einzelnen weithin noch auf die Spezialforschung warten. *Gustav Mensching.*

PHILOSOPHIE DER ERSCHEINUNG

Zu Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung / Eine Problemgeschichte Teil I: Altertum und Mittelalter, Verlag Benno Schwabe & Co., Basel 1947, 390 pp.

Der Basler Philosoph Heinrich Barth, dessen lange nicht genügend beachtete „Philosophie der praktischen Vernunft" (1927) einen Kant — unter Rückgriff

auf Plato — legitim weiterführenden kritischen Idealismus vertreten hatte, legt hier sein Lebenswerk: eine Philosophiegeschichte als Problemgeschichte, vor. Von dem, was man gemeinhin unter Philosophiegeschichte versteht, ist dieses Werk weit entfernt; es versucht vielmehr, aus einer bestimmten — allerdings zentralen — Problemstellung heraus die markantesten Gestalten des Philosophierens zu entrollen. Es handelt sich um die verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Idee und Erscheinung. Zugrundeliegendem und Sein, Wahrheit und Wirklichkeit in der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Streng an den jeweiligen Quellentexten orientiert, bei Kenntnisnahme fremder Interpretationen, jedoch unter Verzicht auf Polemik gegen sie, werden in sechs gleich langen Kapiteln von ungefähr 70 komprimierten Seiten die Lösungsversuche der Vorsokratiker, Platos, Aristoteles', der Neuplatoniker, der Scholastiker sowie das Problem des kontingenten Seins untersucht.

Unter den Vorsokratikern erhalten zumal die Pythagoräer eine sorgfältige Untersuchung, die ihren an der räumlich-geometrischen Auffassung der Zahl orientierten Realitätsbegriff verfolgt. In die Dimensionen seines eigenen Philosophierens stößt Barth aber erst mit der ihm von früheren Untersuchungen her vertrauten Interpretation der Ideenlehre Platos vor. Dem platonischen Weltbewußtsein ist seit den mittelalterlichen Reservationen eine gewisse „Abwehr der Erscheinung" nachgesagt worden, weil diese hinter dem wahren Sein zurückbleibe. Die Behauptung einer Abwertung des Ontischen bei Plato zugunsten der Ideen wird von Barth dahin eingeschränkt, daß neben der dualistischen auch eine mediierende Tendenz in seinem Philosophieren sichtbar wäre, die Seinsweisen zu vermitteln und kontinuierlich abzustufen. Allerdings betont Barth auch wieder rechtmäßig: „Die Voraussetzung von allem Sein liegt in einem ideellen und zugleich persönlichen Prinzip von rein transzendenter Ordnung: in der Idee des Guten als der ‚Aitia', die wir im schaffenden Gott von ‚Timaeus' wiedererkennen dürfen" (118). Idee als „anschauliche Gestalt" sei darauf angelegt, in die Erscheinung zu treten. Ihre schöpferische Kraft als αἰτία der Erscheinung wirkt sich aber, wie man wohl abgekürzt sagen könnte, gleichsam wie das Leuchten eines Belichteten aus. „Wesentliche Züge der platonischen Philosophie können nur dann verstanden werden, wenn die Idee nicht nur im Begriff, sondern auch im ‚Wesen' der Dinge wahrgenommen wird. — Indem die Idee in die Erscheinung tritt, wird das wirkliche Sein einer ideellen Bedeutung fähig. — Philosophische Erkenntnis sieht sich demnach aufgefordert, Erscheinung zu durchschauen auf das Eidos, das ihr innewohnt, und das ihr doch wiederum nicht verhaftet ist" (122).

Die Schwäche Platos liegt darin, daß er nicht zum Prinzip der Individuation vorstößt, sondern dort, wo wir dem einzelnen Menschen zu begegnen erwarten, bei Plato ein ‚leerer Raum' liegt. Dieser aber wird m. E. gerade von dem mythologischen Einschlag in seinem Denken (Götter- und Dämonenlehre, Weltseele) ausgefüllt.

Das philosophische Denken fühlte hier ein Ungenügen, und so hat Aristoteles gerade von der Konkretion seinen Ausgang genommen und seine Ontologie an der erscheinenden Wirklichkeit orientiert, „an der Bestimmtheit (von Dem da) durch das Eidos" (126). „Die zwischen Transzendenz und Erscheinung schwebende Problematik, wie sie vor allem mit Plato in die Geschichte getreten ist, spielt sich bei Aristoteles auf der Ebene des wirklichen Seins ab; sie ist zu einem Problem der Wirklichkeit geworden" (134). Im Begriffe der ἐνεργεία, die sowohl Wirklichkeit wie Verwirklichung ist, erreicht die aristotelische Ontologie nach Barth ihren Höhepunkt. Zwar führt Aristoteles die Scheidung von eidetischem und phaenomenalem Sein durch, aber in der aristotelischen οὐσία ist das platonische εἶδος mit einbegriffen. Wirklichkeit werde von Aristoteles als „Übergang von der Möglichkeit zur eidetisch bestimmten Verwirklichung" aufgefaßt (174). „Die platonische Lehre vom Guten als einer letzten transzendierenden Voraussetzung des Seins geht — nicht ohne ein

neues Gepräge zu gewinnen — ein in die aristotelische Aussage von einer letzten und höchsten Wirklichkeit. An der Vorstellung der „Ursachen" und „Prinzipien" in den älteren Teilen der Metaphysik können wir dieses Einströmen von Gehalt und Bedeutung der Idee in die Ontologie des wirklichen Seins wahrnehmen. Das Prinzip des Telos ist auch das „Gute" als das Beste in der ganzen Natur" (189). — Allzu knapp ist das, was Barth über die aristotelische Lehre vom „absoluten" Sein und die kinetische Funktion des Denkens ausführt, daß der Geist in der Teilhabe am Gedachten sich selbst denkt. — Hegel rückt plötzlich merkwürdig nahe!

Im Neuplatonismus der Spätantike, dem das 4. Kapitel gilt, sei die Wirklichkeit entschwunden, weil sich das Denken nicht mehr am klassischen Theorem: der Erkenntnis der Eidos entzündet; die Entfernung von Plato wie Aristoteles ist gleich unverkennbar. Die Hypostasierungen des Seienden werden am Text der Enneaden aufgewiesen; für das Thema selber ist Plotin unergiebig, da er einer Philosophie der Erscheinung feindlich im φαινόμενον nur einen unvolkommenen, ja uneigentlichen Seinsmodus erblickt. Gegenüber dem vollgültigen Sein der sinnenfernen Hypostasen wird die phaenomenale Welt schattenhaft. Eine ontologische Problematik kennt der Neuplatonismus also nicht, wohl aber ein transzendentales Erkenntnisproblem.

Der Neuplatonismus, der bei Plotin die Erscheinung zum Schein entwertete, konnte sich im mittelalterlich-kirchlichen Denken nur insoweit auswirken, als er die altplatonischen Elemente wieder stärker hervorkehrte, daß durch die Dinge ihr Eidos transparent wird und von den Phaenomenen her das „Wesen" der Dinge transzendiert werden kann. Der um singulare Konkretion bemühte Aristotelismus bot dem mittelalterlichen Denken aber stärkeren Anreiz. Der aus der spätantiken Aristoteleserklärung entstandene „Universalienstreit" wurde um die Bedeutung der Realität selbst geführt, der sich an der Frage nach dem Wesen der obersten Seinskategorien, den „Universalien" entzündete. Barths Interpretation geht von den Porphyriuskommentaren des Boethius aus, um das Verhältnis des aristotelischen Realismus, der substantia als essentia nimmt, zum platonischen Idealismus, der den Universalien ein von den Dingen abgelöstes, rein eidetisches Sein ante rem zuschreibt, zu beleuchten und in ihren verschiedenen Mischungsverhältnissen und Überschneidungen im Früh- und Hochmittelalter zu untersuchen. Die arabischen Neuplatoniker wie die aristotelische Schultradition der christlichen Scholastik — nur die jüdische bleibt leider außer Betracht — werden lichtvoll dargestellt, und Thomas von Aquinos kirchliche Be- und Verarbeitung der aristotelischen Ontologie erscheint als Glanz- und Höhepunkt scholastischen Philosophierens. Besonders interessiert Barths Darstellung der Thomas-Kritik an der Seelenlehre des Averroes, die als Ergebnis zu den Grenzen des kirchlichen Aristotelismus führt: „Thomas verficht die kirchliche Lehre von der Seele auf Grund einer Ontologie, die ihr nicht gewachsen ist. Weil sich seine Beweisführung einer fragwürdigen Basis bedient, hat sie da und dort etwas Unsicheres, Unstimmiges, Gequältes. Diese Unsicherheit gereicht ihm nicht zur Unehre. Zwei Welten begegnen sich in seinem Denken. Es kann ihm nicht gelingen, auf der Grundlage der aristotelischen Realitätserkenntnis diejenige Glaubenswahrheit angemessen auszulegen, durch die das Sein des Einzelnen in ein helles Licht tritt" (325).

Das letzte Kapitel „Das kontingente Sein" behandelt die Gotteserkenntnis im mittelalterlichen Denken und kreist um das von Aristoteles ausgelöste Modalitätsprinzip des Thomismus. Die dialektische Logik der Seinsweisen, Möglichkeit — Wirklichkeit — Notwendigkeit — wird hinsichtlich der Lehre von Gott und Weltschöpfung als Gegenständen denkender Nachforschung entfaltet. Das Wirkliche, wie es „auch nicht sein könnte", als „kontingentes Sein" bestimmt, als mögliches Sein also — ist Gegenstand erkennender Vernunft. Das Prinzip der Beziehung Gottes zum kontingenten Sein ist sein freier Wille, der bei Johannes Dunscotus nur durch die necessitas immutabilis eingeschränkt ist, daß Gottes Wollen nicht in sein Gegenteil umschlagen

kann. Die Grenze seiner Allmacht (potentia absoluta) gewinnt dieser Scholastiker gerade aus der Bestimmung ihres Wesens, daß sie potentia ordinata sei (387). Und hinsichtlich der Weltschöpfung liegt es so, daß „kontingentes Sein, das in seinem fieri ex nihilo auf transzendenter Voraussetzung beruht, „geschaffenes" Sein ist. Es weist auf den schöpferischen Willen Gottes als auf seinen Ursprung zurück" (378). — Diese mittelalterliche Lehre von der Kontingenz des Seins ist nach Barth ein großer Fortschritt über die antike Ontologie hinaus, einmal weil sie der phaenomalen Wirklichkeit gerechter wird, zum anderen — was der Philosoph nicht expressis verbis sagt —, weil der Möglichkeitscharakter alles Daseienden es gestattet, dieses „möglicherweise" auch als geschaffen aufzufassen und zu interpretieren. So aber möchte der Autor selber seine letzten Intentionen als „Philosophie der Erscheinung" verstanden wissen!

Heinrich Barths Lebenswerk, von dem dieses lückenhafte Referat nur einen sehr unvollkommenen Eindruck zu übermitteln vermochte, ist eine der imposantesten Erscheinungen gegenwärtiger Philosophie. Vorbildlich gehen hier philosophische und historische Denkweise eine Symbiose ein. Mustergültig ist die durchsichtig klare und unambitiöse Sprache, die bescheidene Zurückhaltung im wertenden Urteil und der ruhige gleichmäßige Atem, mit dem auch komplizierte Probleme hier entwickelt werden. Wie nervös, wie expressionistisch wirkt Heidegger dagegen! Dieses Buch im Zeitalter unseres Sprachzerfalles zu studieren, der ja vor der philosophischen Lehr- und Fachsprache nicht haltmacht, bedeutet geistige Erholung, heilsames Eintauchen in den Strom der klassischen Traditionen des abendländischen Philosophierens.

Das Buch hätte noch gewonnen, wenn die einzelnen Kapitel Zwischentitel bekommen hätten, die die manchmal etwas umständlichen Problemexpositionen und die von der Hauptlinie abschweifenden Exkurse übersichtlicher und leichter auffindbar machen würden. Möchte der Verlag dem zweiten Bande, dem wir mit großen Erwartungen entgegensehen, ein detailliertes und gut gearbeitetes Sachregister auf den Weg mitgeben! Dann wäre alles getan, um diesem großen Wurf eines echten Philosophen lange Lebensdauer zu geben. Bliebe das Werk aber gleichwohl eine unbeachtete Baseler Affaire, spräche das erheblich gegen das Vermögen unserer Zeit, an philosophischen Problemerörterungen überhaupt teilzunehmen! — Der Referent hat für seinen Teil schließlich zu bekennen, daß er als Lernwilliger an das Werk heranging und als reich Belehrter dankbar von ihm gehen durfte. *Hans Joachim Schoeps.*

BESPRECHUNGEN

Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt. Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948, herausgg. von Lic. theol. Wilhelm Menn, z. Z. Leiter der Ökumenischen Zentrale Frankfurt am Main. (= Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948. Band VI). Stuttgart und Tübingen, Evangelisches Verlagswerk und Furche-Verlag, 1948. 237 pp

Die Amsterdamer Ökumenische Tagung 1948 wurde durch Arbeiten über die vorgesehenen Themen seit längerem gründlich vorbereitet. Sie sind in den Bänden I—IV der „Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch" (im gleichen Verlage wie der vorliegende Band) gesammelt. Unter den Mitarbeitern findet sich nur ein einziger deutscher Theologe, E. Schlink. Der Hauptgrund dafür war die Abgeschlossenheit der deutschen Kirchen vom Auslande in der Kriegs- und ersten Nachkriegszeit. Aber auch in Deutschland hat man seit 1946 dann doch noch in bescheidenem Maße an dem Thema von Amsterdam mitgearbeitet. Kaum so, daß Studienkonferenzen abgehalten und auf ihnen ein gemeinsames Wort erarbeitet werden konnte; wohl aber durch Entwürfe

einzelner Persönlichkeiten. Diese sind in dem vorliegenden Bande zusammengestellt. Es ist also ein rein deutscher Beitrag zur Vorbereitung von Amsterdam. Er enthält 16 Arbeiten sehr verschiedenen Themas, Stiles, Umfangs. Man kann sie, im einzelnen etwas abweichend von der Einteilung durch den Herausgeber, in vier Gruppen aufteilen. 1) *Zur ökumenischen Arbeit.* Hans Schönfeld berichtet als wohl bester Sachkenner über „Deutsche Evangelische Kirche und ökumenische Bewegung 1925 bis 1948". Bischof Dibelius zeigt „die Bedeutung des Ökumenischen Rates" auf, der Methodistenbischof Sommer ruft dazu, „die Ökumene im eigenen Lande" nicht zu vergessen. Peter Brunner gibt eine tiefdringende Besinnung über „die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Arbeit." Er erörtert sehr nüchtern die offizielle Unmöglichkeit und tatsächlich doch gegebene Möglichkeit und Wirklichkeit ökumenischer Arbeit zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche. Sein letztes Wort: „Sicher ist, daß eine ökumenische Arbeit, in die die römisch-katholische Kirche einbezogen ist, nur in dem Maße Wirklichkeit wird, als durch das Wunder des Heiligen Geistes das prophetisch-apostolische Wort aus seiner schriftlichen Gestalt heraus auf beiden Seiten neu lebendig wird und die Christenheit aller Konfessionen in die Buße führt." Ich kann seinen Darlegungen fast durchweg zustimmen. — 2) *Zum Wesen und der Aufgabe der Kirche.* Bischof W. Stählin bietet zehn Leitsätze zum Thema „Die Kirche in der Welt von heute." Martin Albertz erörtert „das Selbstverständnis der Kirche heute", im Sinne der Theologie der „Bruderräte", Hans Böhm in lebendigen, konkreten, durch die Erfahrungen im Kirchenkampfe bestimmten Ausführungen „Neue Wege der Kirche". H. Thielicke („Versagen und Erneuerung der kirchlichen Verkündigung") gibt einige Weisungen für Inhalt und Form heutiger Predigt. H. R. Müller-Schwefe behandelt mit sorgfältiger Differenzierung „die geistige Lage Deutschlands"; manches mag heute schon wieder überholt sein, das meiste bleibt gültig. — 3) *Zur Sozialethik,* insonderheit den sozialen Nöten des deutschen Volkes heute und der Aufgabe der Kirche ihnen gegenüber. Streng theologisch spricht Fr. K. Schumann „Von der rechten Ordnung des Volks- und Völkerlebens", mit klarer lutherischer Grundhaltung; der gedankenreiche Aufsatz ist eins der besten Stücke der Sammlung. Nicht minder bedeutsam ist die soziologische Studie von O. H. v. d. Gablentz über „Auflösung und Erneuerung der Gesellschaft". Diese umfassende theoretische Erörterung wird schön ergänzt durch die drei nächsten Aufsätze, welche das gleiche Problem in jeweils ganz konkreter Gestalt lebensvoll behandeln: der Soziologe C. D. von Trotha stellt das vorige Thema dar „an dem Beispiel der Massenaustreibungen im deutschen Osten" — es handelt sich um Vertriebene, die jetzt in Schleswig-Holstein leben; der Pfarrer H. Luther gibt aus seinen niederbayerischen Erfahrungen einen Beitrag über „Die Vertriebenen und die Aufgabe der Kirche". Horst Michael spricht zu der Frage „Kann die Kirche den Nihilismus überwinden?", in biblischer Besinnung und mit Auswertung seiner Erfahrungen in dem Jugendlager des Hilfswerks bei Frankfurt am Main. Es versteht sich, daß diese drei „praktischen Beiträge" den Leser besonders bewegen — und verpflichten. 4) Einen Platz für sich nimmt der Beitrag von Hans Liermann ein, über „Das Recht der Religionsfreiheit", historisch, grundsätzlich (rechts-theologisch) und mit konkreten Richtlinien für die praktische Verwirklichung — eine nach Form und Inhalt meisterliche Arbeit. — Einigermaßen isoliert steht schließlich der Aufsatz von U. Noack, dem Führer des „Nauheimer Kreises", über seine bekannte These: „Die Rettung des Friedens durch Neutralisierung Deutschlands". Die Erörterung ist naturgemäß rein politischer Art.

Die Zusammenstellung gerade dieser Aufsätze behält im einzelnen etwas Zufälliges. Das Buch ist kein „Ganzes" im strengen Sinne. Die besten Aufsätze laufen auch Gefahr,

durch ihr Verborgensein in dem bunten Sammelbande nicht so beachtet zu werden, wie sie es verdienen. Man möchte wünschen, daß sie noch anderweit erscheinen. Und doch — das Buch ist in aller relativen Zufälligkeit in bestimmtem Maße ein Spiegel oder Ausdruck dessen, was uns in jenen Jahren in der deutschen evangelischen Christenheit besonders bewegte: der Frage nach der Erneuerung der Kirche zur rechten Vollmacht in der geistigen Lage unseres Volkes; die Frage nach ihrer diakonischen Aufgabe an der sozialen und politischen Not des deutschen und aller Völker; die Frage nach der ökumenischen Aufgabe. Ob das Buch schon übersetzt wird oder schon ist? Von einigen der Aufsätze muß man sagen: sie wären es wert und es täte not, daß sie auch im Auslande gelesen würden. *Paul Althaus*

Anwander, Anton. Die Religionen der Menschheit. 2. Auflage 1949. 416 Seiten und 67 Tafeln und 1 Karte. DM 16,—

Dieses Buch, in zweiter, neu bearbeiteter Auflage vorliegend, will nach eigenem Zeugnis keine Erweiterung der wissenschaftlichen Forschung bringen. Sein Ziel ist, in einer 291seitigen, gutgeschriebenen und zuverlässigen Darstellung den katholischen Gebildeten in den Geist der geschichtlichen Religionen einzuführen und ihn von den Problemen her, die sich dem katholischen Glauben durch das Dasein anderer Religionen stellen, zu deren Verständnis anzuleiten. Dieser Zweck wird, soweit wir sehen können, ausgezeichnet erfüllt.

Für den Religionswissenschaftler überdies ist das so offen gegebene Prinzip der Darstellung vom Methodischen her interessant. Der Ausgang erfolgt bei dem durch die christliche Lehroffenbarung gegebenen, autoritativ festgelegten Begriff der Religion. Das Christentum ist die eine absolute, die „übernatürliche" Religion im Gegensatz zur „natürlichen", und Aufgabe der Religionsgeschichte ist es, nach d e r Religion in d e n Religionen zu suchen (17). Die Geschichte der Religion stellt sich dann dar als die Geschichte der Sehnsucht unvollkommener geistiger Persönlichkeiten nach einer Beziehung zu der vollkommenen, unendlichen Persönlichkeit Gottes und ihrer endlichen Erfüllung im Christentum. Es geht daher vor allem um eine Untersuchung der jeweiligen Gottesvorstellung einer Religion in ihrem Verhältnis zur Erfüllung (im Christentum), und diese bestimmt den Grad einer Verwirklichung der religiösen Gottesidee und damit der Rangstellung der Religion (Beispiele vor allem 235 ff, 117 ff). Alle anderen Vorstellungen dagegen, alle Riten, Kulte, Sonnen- und Mondverehrung usw. sind sekundäre Elemente, ja, Mythus und Magie überschreiten den Bannkreis der Religionsgeschichte (17). — Dies Verfahren soll aber die historische Sachtreue als solche nicht verletzen: „Diese Pflicht wird von der christlichen Lehre ebenso eingeschränkt wie die gläubige Annahme der Wahrheit und Einzigartigkeit der Offenbarung" (11). Doch ist sie ein Tun unter Vorbehalt, das erst durch die Bewertung vom Glauben her Vollendung erfährt (Vergl. 1) — Der Ansatz zwängt den Gang der Untersuchung so von Anfang an in ein bestimmtes Schema. Die Bevorzugung der theoretischen, der intellektuellen und rationalen Seite der Religion, das Aufspüren Gottes als eines absoluten geistigen Wesens ist die Haupteigentümlichkeit und vielleicht Schranke dieser Darstellung.

Eine glückliche Auswahl religiöser Quellen sowie ein Bildanhang bereichern die Darstellung und erhöhen den Wert des Werkes.

Wenzel Lohff

Gottesbild und Menschenbild. Zwei Aufsätze von Geradus van der Leeuw und Rudolf Bultmann. Lebendige Wissenschaft. Heft 10. Kreuz Verlag Stuttgart 1948, 32 S.

Das Gespräch eines Religionswissenschaftlers und eines Theologen wird in der Grenzsituation möglich, wo wie hier der Anthropologe zum Theologen, der Theologe zum Anthropologen geworden ist, wo das Bild Gottes aus dem Urteil des Menschen (Leeuw), das Bild des Menschen aus d e n Urteil Gottes erhoben wird (B u l t m a n n). V a n d e r L e e u w, der kundige Psy-

chologe der primitiven Seele, spricht in seiner schönen, leider nicht immer ganz klaren Weise vom Anthropomorphismus als Problem der Anthropologie, vom Erwachen des primitiven Menschen bis zum Nihilismus der Existentialisten. Vom ersten Heraustreten des Menschen, dieses Wesens „außerhalb seiner selbst", sucht jener nach einem festen Punkt außerhalb seines Lebens, von dem aus er sich erkennen kann. Er findet diesen und damit sich selbst, indem er Gott findet. Anthropologie und damit Theologie ist die Schicksalsfrage des Menschen, und Anthropomorphismus ist die Antwort, die allein dem Verhängnis des Nihilismus entgeht.

Nüchtern dagegen die Sätze Bultmanns. Eine Auslegung dessen, was das „Wort Gottes" über den Menschen sagt. Nichtigkeit, Erwählung, Erlösung des Menschen im Handeln Gottes. Die neutestamentlichen Gedanken dabei stark in den konstruktiven Kategorien der Existenz-Theologie: „eschatologischer Einbruch" Christi, jeweils „konkrete Entscheidung" des Menschen in den „geschichtlichen Begegnungen".

Ein eigenwilliges aber gehaltvolles Heft! *W. L.*

Friedrich Gogarten: Die Verkündigung Jesu Christi (Grundlagen und Aufgabe) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1948, 545 S.

Die Kirche in der Welt, Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1948, 186 S.

Eine sachgemäße Besprechung der vorliegenden Werke kann einer gewissen Verlegenheit nicht entraten. Es geht in ihnen „um die grundsätzliche Frage, ob die Freiheit des Menschen, wie sie auch immer verstanden werden mag, noch Raum hat in einer Welt, deren umfassende und haltende Macht die Kirche ist" (Die Kirche S. 25). Da „Jesus jede Bindung des Gottesverhältnisses an das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt zerreißt" (Die Verkündigung S. 43), so ist die Möglichkeit eröffnet, „daß der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt ebenso schlechthin selbständig wird, wie er Gott gegenüber der schlechthin Empfangende ist" (Die Verkündigung S. 16). Damit begibt man sich zwar „der Überzeugung . . ., es gebe so etwas wie eine besondere christliche Ethik" (Die Kirche S. 30), aber es „stellt sich heraus — das ist das andere Ergebnis —, daß die säkularisierte Freiheit, da sie die legitime Folge des christlichen Glaubens ist, und die Kirche durchaus nicht im Gegensatz zueinander stehen müssen" (ebenda).

Das legt die Vermutung nahe, die durch das Fehlen eines wissenschaftlichen Apparates verstärkt wird, es handle sich bei den beiden Büchern nicht um dogmatisch-systematische Fachliteratur, obwohl dies wegen der vielen intern-theologischen Auseinandersetzungen, die Außenstehenden unverständlich bleiben, wieder in Zweifel gezogen werden kann. Immerhin würde man dem Anspruch der Bücher, aus dem sich ihr eigenartiger Aufbau ableitet, „an den geistigen Ort hinzuführen, an dem das Fragen nach der göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus sinnvoll wird" (Die Verkündigung S. 22), nicht gerecht, wenn man sie nur nach ihrem — in voller Breite der neueren theologischen Forschung aufliegenden — dogmatischen Gedankengut beurteilen wollte.

Andererseits bietet aber auch die geistesgeschichtliche Würdigung der Werke große Schwierigkeiten. Ihre Fragestellung erfolgt „in entschlossenem Aufunsnehmen unserer geschichtlichen Situation" (Die Verkündigung S. 22), der gemäß „wir eben denken, ob wir wollen oder nicht, und ob wir uns ihrer bewußt sind oder nicht" (Die Verkündigung S. 30). Es ist aber nicht einzusehen, daß es dann noch so etwas wie ein „echtes Fragen" (Die Verkündigung S. 37) geben soll, „bei dem man . . . nicht in seinen eigenen Gedanken und Möglichkeiten stecken bleibt, sondern bei dem sich einem die Gedanken und Möglichkeiten des anderen, des Befragten, darbieten und man über die eigenen hinausgeführt wird" (ebenda). „Man muß sich (doch) . . . darüber klar sein, daß man auch dazu schon die Problematik auf sich nehmen muß, die uns heute nun einmal auferlegt ist und in der allein wir darum ein echtes Verständnis derje-

nigen geistigen Erscheinungen gewinnen können, die zu unserem Leben gehören" (Die Verkündigung S. 18). Es verweist darum aus dem geistesgeschichtlichen Bereich zurück in den theologischen, wenn Gogarten „nicht mehr aus dem, was in der Welt gilt, ... Gott und sein Tun" verstehen will, „sondern einzig und allein aus seiner Gottheit" (Die Verkündigung S. 43). Diese aber wird zu einem „schlechthin unzugänglichen Geheimnis" (Die Verkündigung S. 162), wenn Gogarten meint, „was Gottes Gottheit ist, kann aber nicht mit Hilfe von irgend etwas, das zur Welt gehört, gesagt werden" (Die Verkündigung S. 102).

Man wird hier unschwer die Eigenart seines theologischen Denkens wiedererkennen, die Gogarten selbst schon früher als „den Radikalismus, mit dem die Gottesfrage gestellt wurde" (Der Zerfall des Humanismus 1937, S. 13) bezeichnet hat und die gemäß dieser nur aus weltanschaulichen Gründen zu erklärenden Vorentscheidung sich im Vollzug der dialektischen Methode für berechtigt erklärt, „die Verkündigung Jesu" nach reformatorischem Verständnis gemeinsam mit dem der „Gegenwart" überkommenen abendländischen Geisteserbe ins System zu bringen. Man begegnet hier somit zum erstenmal dem großangelegten Versuch, zu sagen, „was eine theologische Anthropologie zu tun hätte", nämlich „zu zeigen, wo heute, d. h. wo und wie in der heutigen Geistesgeschichte jener Abfall von Gott stattfindet" (Das Problem einer theologischen Anthropologie, ZZ VII, 510), der als konstitutiv für das Verständnis des — als Leser zu denkenden — modernen Menschen gilt. Während der anthropologische Ansatz des Verfassers sich gegenüber dem aus seinen bisherigen Veröffentlichungen Bekannten mithin nicht wesentlich geändert hat und in den Hauptzügen dem skeptischen Menschenbild der Reformatoren entspricht, scheint eine sich hier und da bemerkbar machende Wandlung innerhalb des theologischen Gedankengefüges unter dem Zwang des dialektischen Schemas zu stehen; vgl. z. B. die Bewertung des „Gesetzes", dem seinerzeit in der Aufeinandersetzung mit Karl Barth (Ist Volksgesetz Gottes Gesetz? 1934, S. 22; Gericht oder Skepsis 1937, S. 103 ff. u. ö.) mehr Recht widerfuhr als nun, da es in einer — der protestantischen Theologie nicht neuen — Verzerrung des alttestamentlichen Gesetzes erscheint (Die Verkündigung S. 52 ff. u. ö.).

Wie weit Gogarten sein Vorhaben im einzelnen gelungen ist, kann hier nicht untersucht werden; es muß genügen festzuhalten, daß der Reichtum der dargelegten Gedanken nie das selbstgewählte Maß überschreitet; es muß aber ferner darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir Gogarten in der theologischen Namhaftmachung der Gegenwart etwas verdanken, das nach Form und Gehalt wohl einzig dasteht in der neueren Literatur dieser Disziplin.

Allerdings: die Durchsichtigkeit des dabei entfalteten konstruktiven Denkens wird immer wieder verdunkelt durch eine mißverständlich vieldeutige Terminologie, die manche gedankliche Gewaltsamkeiten, sei es auch nur in Form überspitzter Formulierungen, zur Folge hat. Dies ist bedauerlich, wenn man bedenkt, in welchem Maße Gogarten die Sprache als Ausdruck des von ihm Gemeinten zur Verfügung steht. Aber wenn es auch nicht zur Freude gereicht, aus der Existenzphilosophie transponierte Metaphern (z. B. Die Verkündigung SS. 186, 273, 302, 337, 431; Die Kirche SS. 71, 88), die Rochade von Satzteilen (Die Verkündigung S. 343) oder neugebildete Wörter erscheinen zu sehen (z. B. Die Verkündigung S. 39 „Darlebung"; S. 139, 159 „Entschränkung"; S. 150 „Beweisung"; S. 452 „gefühlig"; S. 469, 533 „tragsam"), so muß es Gogarten doch zu hohem Verdienste angerechnet werden, daß es ihm in seinem leidenschaftlichen Bemühen abseits so mancher der „schlechten kirchlichen Angewöhnungen" (Die Verkündigung S. 90) um eine wirklich „geistliche Sprache für geistliche Dinge" (1. Kor. 2, 13) zu tun ist. *Hansgeorg Lenz*

Rudolf Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Artemis Verlag, Zürich 1949, 261 pp.

Martin Dibelius: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung. Carl Winter Verlag, Heidelberg 1949, 59 pp.

Das im Rahmen der Erasmus Bibliothek herausgegebene Buch von Rudolf Bultmann zeigt die meisterliche Hand eines überragenden Kenners, der aus einem reichen Material und aus der Fülle selbst erarbeiteter Erkenntnisse nur Weniges und Wesentliches auszuwählen hat, um auch laienhaften Lesern mit knappen Strichen ein anschauliches und wissenschaftlich zuverlässiges Gesamtbild zu entwerfen. Ich kann nur urteilen, daß die vier Teile, die gleichzeitig Rahmen und Umwelt wie geistige Voraussetzungen des Urchristentums behandeln, auch wirklich seinen Raum deutlich werden lassen. Das alttestamentliche Erbe, das Judentum, das griechische Erbe und der Hellenismus kommen auf diese Weise zur Darstellung.

Bei den einzelnen Phänomenbeschreibungen fällt mir auf, daß am Bundesbegriff des Alten Testaments gut die futurische Seite herausgearbeitet, aber die präsente Seite vernachlässigt wird, daß nämlich das biblische Gesetz seinen Leib darstellt, gleichsam die Verfassungsakte des Bundes ist. Die Frage nach dem Ursprung des Gesetzes stellt sich Bultmann nicht; sie wäre auch nur in diesem Zusammenhang zu beantworten. Für das Kapitel Judentum nennt Bultmann die Vertreter der modernen amerikanischen Forschung (Finkelstein, Baron, Ginzberg usw.) nicht, die über seine Hauptgewährsleute Schürer und Moore doch wesentlich hinausführen (Schemone Esre S. 241 muß im Deutschen übrigens femininen und Erub S. 239 maskulinen Artikel bekommen; zudem ist der Erub eine Konstruktion, die sich ausschließlich auf die Erleichterung der strengen Sabbatbestimmungen beschränkt). Das Kapitel Hellenismus ist ein besonderes Schmuckstück des Buches. Ich vermisse nur die Hermetik, und der Abschnitt Gnosis tut weder Marcions noch der judenchristlichen Übergangsformen Erwähnung.

Das Schlußkapitel über das mit Gunkels Terminus „synkretistische Religionen" bezeichnete Urchristentum bringt eine Reihe subtiler Interpretationen, die aber nicht ntl. Theologie, sondern Anthropologie bieten. Sicher werde ich nicht der einzige sein, der Bedenken bekommt, wenn er S. 199 als Zielsetzung des Buches erfährt: „Der Vergleich des Urchristentums mit den verschiedenen Traditionen und religiösen Formationen, unter deren Einfluß und in deren Mitte es aufwuchs, muß zur Beantwortung der Frage führen, ob sich eine einheitliche, eine neue und eigenartige Grundauffassung von der menschlichen Existenz (von B. gesperrt) im Urchristentum erkennen läßt." Ich würde meinen, daß dies eine sekundäre Erkenntnis wäre, die sich aber aus dem eigentlichen Grundproblem ergeben müßte, wie denn aus dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu bereits innerhalb des Urchristentums eine soteriologische Christologie herausentwickelt wurde. Die einseitige Abstellung auf die anthropologischen Fragen verstellt zu sehr den Blick auf die entscheidenden Fragestellungen. Schon bei Bultmanns Erörterung von Begriffen der atl. Theologie empfand ich diese Verkürzung als störend, zumal die laufend an der griechischen gemessene Anthropologie der Bibel zu schlecht wegkommt. Denn die negativen Sätze, was das Menschenbild des Alten Testaments alles nicht sei, überwiegen häufig.

Die im Jahre 1944 geschriebene und in die Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgenommene Untersuchung des verstorbenen Heidelberger Neutestamentlers Martin Dibelius vergleicht zunächst die Reden der Acta mit der Redenverarbeitung der antiken Historiographie. Dibelius ist der Meinung, daß Lukas im Unterschied zu den anderen Evangelisten seine beiden Werke für ein literarisch gebildetes und anspruchsvolles Publikum geschrieben und auch selber ein positives Verhältnis zur profangriechischen Bildung besessen habe. Er zählt 24 Reden in Apg. und analysiert die meisten von ihnen. Dibelius kommt zu dem Ergebnis, daß Lukas diese Reden an großen Wendepunkten der Gemeindegeschichte in seinen Bericht einge-

schaltet habe, weshalb sie, was schon häufig auffiel, der geschichtlichen Situation nicht eigentlich angepaßt erscheinen, sondern oft über sie hinausgreifen (32). Damit sei er nur der Tradition der antiken Geschichtsschreibung gefolgt.

Obwohl Dibelius vor dem harten Urteil zurückscheut (33), verneint er eigentlich doch den historischen Quellenwert der Reden, denen er nur den Charakter von „Predigtgut der Gemeinde aus alter Zeit" (53) zugesteht. Das haben im übrigen schon die Tübinger behauptet, daß man aus den Actareden nur wenig über die Personen (Petrus, Paulus, Stephanus, Jakobus) und schon gar nichts über ihre besondere Predigtweise entnehmen kann. Die lukanische Linie des mittleren Ausgleiches und der Entprofilisierung der Apostel haben sie (zumal Hilgenfeld) mit Recht „Unionspaulinismus" genannt; Dibelius distanziert sich zwar von diesem Urteil, bestätigt es aber indirekt.

Über die theologische Tendenz dieses ersten lehrhaften Geschichtswerkes dürfte soweit in der Forschung Einigkeit bestehen, daß es den Übergang des Evangeliums zu den Heiden nicht aus Pauli Trachten, sondern aus Gottes Fügung nachweisen will (42). Insofern hat sein Verfasser nicht nur Quellenvorlagen reproduziert, sondern den „Richtungsinn" des Geschehens mit seinen Mitteln zum Ausdruck bringen wollen (31), vielleicht auch manchmal das Geschehen retouchiert. Ich stimme jedenfalls Dibelius zu, „daß die meisten der größeren Reden der Apostelgeschichte weniger aus der historischen Lage als aus dem Zusammenhang des Buches zu verstehen sind" (43). Denn die Acta haben deutlich auch einen Lehrzweck; ähnlich wie andere Werke dieser Literaturgattung — ich meine die nicht kanonisierten „apokryphen Apostelakten" — wollen sie nur zu einem Teil erzählen, zum anderen wollen sie verkünden.

In der Einzelinterpretation hätte ich Bedenken gegen Dibelius' Verständnis der Stephanusrede (35—38) anzumelden. Ich glaube doch an ein aramäisches Original und sehe in VV. 44—50 das Herzstück der Rede, die ich in bezug auf den Tempel keinesfalls für „äußerst zurückhaltend" halten kann. Doch muß für meine Argumente auf Exkurs V meiner „Theologie und Geschichte des Judenchristentums" verwiesen werden.

Hans-Joachim Schoeps

Martin Buber. Das Problem des Menschen, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948, 164 pp.

Das Buch enthält, was aus dem Titel nicht ohne weiteres ersichtlich ist, keine eigne systematische Erörterung des angegebenen Problems, sondern eine kritische Betrachtung der Problemgeschichte und eine darauf aufbauende Auseinandersetzung mit den anthropologischen Ansätzen der Gegenwart.

Der erste, historische Teil gilt der Entwicklung der von Kant zuerst als philosophisches Zentralproblem erkannten Frage „Was ist der Mensch". Er geht dabei aus von der Feststellung, daß in der geistigen Geschichte immer Epochen der „Behaustheit", d. h. der Geborgenheit in einem geschlossenen Weltbild, mit solchen der „Hauslosigkeit", der grundsätzlichen Ungeborgenheit, wechseln und daß die Frage nach dem Wesen des Menschen jedesmal in den Epochen der „Hauslosigkeit" aus der Einsamkeit des verzweifelten Herzens hervorbricht. Das geschieht in stets sich steigernder Krise zuerst in Augustin, nachdem das kosmologische Weltbild der Antike zerbrochen ist, sodann in der Neuzeit, insbesondere in Pascal, nachdem sich das theologische Weltbild des Mittelalters aufgelöst hat, und das geschieht endlich, nachdem sich auch der idealistische Lösungsversuch bei Hegel als unglaubwürdig erwiesen hat, in der mit Feuerbach, Marx und Kierkegaard beginnenden und unmittelbar in die Krise unsrer Tage hinführenden Bewegung.

Auf diesem Boden baut sich dann die Auseinandersetzung mit der Anthropologie der Gegenwart in ihren beiden bedeutendsten Verkörperungen, in Heidegger und in Scheler, auf. Bei Heidegger handelt es sich

darum, daß seine Philosophie es nicht vermag, aus der Einsamkeit des verzweifelt in sich verschlossenen Menschen zur Gemeinschaft mit einem echten Du und damit überhaupt zu einem „wesenhaften Wir" hinüberzuführen. Demgegenüber betont Buber, daß der Mensch nur im Verhältnis zu einem andern selber ganz werden kann, und wenn die Erfüllung dieses Bezugs auch nur durch eine Art von Gnade möglich ist, die dem Menschen geschenkt werden, die aber auch ausbleiben kann, so ist die Angelegtheit auf diesen Bezug selbst im zweiten Fall, wenn auch nur in Form eines empfundenen Mangels (Heidegger würde sagen: als defizienter Modus) gegeben. Heidegger aber kennt die Gemeinschaft nur als das „man", d. h. als das anonyme Massendasein, von der sich der Einzelne gerade ablösen muß, um zu einem eigentlichen Selbst-sein zu gelangen. Und selbst wo Heidegger von einem „eigentlichen Miteinander" spricht, führt dies nicht weiter, denn die Fürsorge für den andern, auf die Heidegger dies Verhältnis aufbaut, führt grundsätzlich niemals zu einer Begegnung mit einem echten Du; sie behandelt den andern Menschen nicht anders als ein Stück der Welt und vergeht sich geradezu am lebendigen Kern des Menschen, wenn sie nicht von einem ursprünglicheren wesenhaften Verhältnis getragen wird. Die „Entschlossenheit" der Heideggerschen Existenz bleibt „Verschlossenheit" des einsamen Menschen. Die von Heidegger entwickelte Daseinsanalyse bleibt für Buber ein geistvoll erfundenes „Brettspiel" mit selbstgegebenen Regeln, weil sie nicht auf die in keinen Regeln zu fassende, grundsätzlich nur im Widerstand zu erfahrende Wirklichkeit eines wesenhaften Du trifft. Die philosophische Aufgabe, die sich daraus ergibt, ist, den Weg zu diesem echten Du zu finden.

In der Auseinandersetzung mit Scheler geht es vor allem um dessen asketisch begründete Geisttheorie, der zufolge sich das geistige Leben erst aus einer Verneinung der ursprünglichen Triebe ergibt. Buber sieht in dieser Trennung von Geist und Trieben das Zeichen einer Erkrankung, und betont: „Es gibt keinen anderen Geist, als der sich aus der Einheit des Lebens und der Einheit mit der Welt nährt" (S. 151). Er wendet sich insbesondere gegen die Auffassung, daß nur eine vom vitalen Leben abgelöste reine Schau das Wesen der Dinge zu erfassen vermöge, und betont demgegenüber, daß nur der das Sein zu entdecken vermag, der sich wirklich mit ihm einläßt (sich engagiert). Am Beispiel: was Schmerz ist, erfährt der Mensch niemals in rein theoretischer Schau, wobei er sich selber draußen läßt, sondern nur, indem er sich selber in die Tiefe des wirklichen Schmerzes wirft. „Der Schmerz — und jedes wirkliche Geschehen der Seele — ist nicht einem Schauspiel, sondern frühen Mysterien zu vergleichen, deren Sinn niemand erfährt, der nicht selber im Reigen mittanzt." Das gilt entsprechend auch von jedem Sein außer dem Menschen. Freilich ist sein Verständnis nicht zu erzwingen, sondern bedarf es dazu der „Gnade der Dinge", die sich von sich aus in einem beglückenden Erlebnis dem Menschen aufschließen.

So kommt es in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Anthropologie, insbesondere mit der Existenzphilosophie, darauf an, die bedrängende Einsamkeit zu überwinden, ohne ihre fragende Kraft zu verlieren. Es ist der Weg aus der ängstigenden Einsamkeit der Existenz zu einer tragenden Wirklichkeit außer dem Menschen, wie sie sich für Buber in der Auseinandersetzung mit Heidegger und Scheler in einer doppelten Richtung ergibt, in der Begegnung mit dem lebendigen Du und in der Seinserfahrung aus der Eintracht mit den Dingen. Buber begegnet sich hier eng mit ähnlichen Gedankengängen bei Gabriel Marcel, in gewisser Weise auch schon bei Friedrich Heinrich Jacobi. In allen drei Fällen gelingt allerdings die Überwindung der existentiellen Einsamkeit nur aus einem religiös fundierten Glauben heraus, mag dieser nun im einzelnen Fall katholisch, evangelisch oder jüdisch sein, und es entsteht die tiefe Frage, ob die Erfahrung einer echten Wirklichkeit außerhalb des Menschen wirklich nur auf religiöser Grundlage möglich ist

oder ob sich diese Gedankengänge auch in eine von religiösen Voraussetzungen unabhängige rein philosophische Ebene übertragen lassen.

Otto Friedrich Bollnow

Walter Rehm: Kierkegaard und der Verführer, Verlag Hermann Rinn, München 1949, 620 pp.

Von Anfang an steht die Literatur um Sören Kierkegaard unter dem Primat eines theologischen oder philosophischen „Problembewußtseins" (Brecht). Kierkegaard wurde interpretiert in bezug auf anderes oder andere. Das Problem, das nur Kierkegaard heißt, wurde von den Problemen, die sein Denken aufwarf, überwuchert (so z. B. bei Sawatzki). Das neue Werk des Freiburger Literarhistorikers, der Ertrag eines 10jährigen Kirkegaardstudiums, schließt nun gerade diese Lücke in der Kierkegaardforschung.

Das Werk ist ein Vorstoß „in die Mitte von Kierkegaards Erscheinung", ein Versuch anthropologischer Aneignung, eine „Existenzanalyse". Das Buch zielt also nicht auf eine von Kierkegaard abzuhebende objektive Erkenntnis, auch nicht auf eine genuinhistorische Bereicherung seiner Biographie, sondern ist das Unternehmen, „den in die Reflexion Versteckten aus sich selbst zu interpretieren", d. h. eine Betrachtung K's „mit ständiger Rücksicht auf Kierkeg.". Rehms Werk setzt also noch vor dem Punkt ein, an dem sonst erst die Forschung zu beginnen pflegt, es springt gleichsam in das anthropologische Zentrum K's zurück und versucht, sich „in seine eigene Reflexion zu setzen". R. sucht in der Person K's den Schlüssel zu dem Komplex Kierkegaard.

Einen Ansatz hatte dazu schon Perpeet in seiner Dissertation gemacht, indem er auf die „existentielle Denkgeste Kierkeg.s" zurückgriff. Rehm geht noch einen Schritt weiter auf Kierkeg. zurück und sucht ihn nicht erst von der Technik seines Denkens her zu verstehen, sondern noch v o r dem Denken in seinem Wert als Person zu erfassen, wovon das Denken und dessen Ergebnisse erst Folgerungen sind. R. betrachtet Kierkeg. nicht von einem logischen System her, sondern aus einem qualifizierbaren Akt. Das von R. aufgenommene Stichwort heißt: der Verführer — es ist das heuristische Prinzip, das Thema und das Ergebnis des Werkes, dessen systematische Fundierung der Verfasser uns schuldig bleibt, quellenmäßig bietet ihn das Werk auf mehr als 600 Seiten. Mit diesem programmatischen Titel: „Kierkegaard und der Verführer" stellt sich das Werk in den Raum einer Wissenschaft, in dem es um Geistesgeschichte als Anthropologie geht. Anthropologie insofern, als es um K. als Person-Wert und nicht als Erkenntnis-Wert geht. Geistesgeschichte insofern, als es ein aus K. gewonnenes Motiv — eben das des Verführers — aufnimmt, und es in seinen reichen Modifikationen und dialektischen Verwandlungen bei ihm selbst verfolgt und es durch Parallelen aus dem 19. Jahrhundert, soweit es als das romantisch-ästhetische dafür in Frage kommt, ergänzt.

Beide im Titel angedeuteten Themen fallen in der Person K.s zusammen. Das fordert, daß K.s Person vom Romantisch-Ästhetischen her begriffen wird. Die Überschriften der 20 Kapitel, die das Buch gliedern, verdeutlichen das. „Die Möglichkeit" (I), „Die Kategorie des Interessanten" (V), „Verführer und Ästhetiker" (X), „Möglichkeit der Selbstverführung" (XIX) usw.

Diese, von Rehm leider nicht explizierte Position, muß man sich vergegenwärtigen, um das an Stoff überreiche Werk würdigen zu können, und aus dieser Perspektive, der einzigen, die das Werk zuläßt, ergeben sich seine Ergebnisse.

Das Ziel ist: die „Narziß-Natur" offenbar zu machen (219, 266, 321). Aus der ganzen Breite des K.schen Werkes nimmt R. das Material für eine „erschöpfende ironisch-dialektische, freiwillige und unfreiwillige, direkte und indirekte Selbstangabe seines Wesens" (53), das er jedoch nie — wie einst naiv genial Strindberg und nach ihm andere — für das biographische Detail ausbeutet. Diese Selbstangabe K.s wird an der Kategorie des Interessanten durchge-

führt (Kap. VI), sie ist es, auf die K. in allen Stadien seiner schriftstellerischen Wirkung reflektiert. Der „Verführer" wie der „Quidam" sind die beiden Möglichkeiten seiner Reflexion, denn ein tatsächlicher „Verführer zu sein war ihm in der Wirklichkeit verwehrt" (84), wie es ihm verwehrt war, Christ zu sein, denn er kann die Bewegungen des Glaubens „wohl beschreiben, sie aber nicht ausführen" (269). — Das hindert ihn auch, die von ihm selbst geforderte „ethische Aufgabe, daß er aus seiner Verborgenheit heraustrete", zu vollziehen (Kap. VII). Das „Durchsichtigwerden" als den absoluten Gegensatz des sich im Geheimen zurückhaltenden Wesens brachte K. in „das nie zu bestehende ... ungeheuer interessante Abenteuer, zwei Herren zu dienen", also nicht das „Entweder — Oder", sondern das „Sowohl-als-auch", das dämonische „Zugleich" verwirklichen zu wollen (272 f.). Nie ist er aus dieser paradoxen Spannung zwischen Dichter und Christ herausgekommen. Als der Dichter dieses Zugleichs hat er statt der Hoffnung die Schwermut, statt des Glaubens die Dichtung, statt der Nachfolge die Bewunderung; die Quelle seines Leids wird somit zum Ursprung seines Dichtertums (339), das er versucht, „unter Gottes ausdrücklichem Beistand wesentlich wollen zu dürfen, wollen zu müssen" (367). Er hat also sein Dichtertum „in die Sphäre des Paradox-Religiösen ... hineinbetrogen". Das beweist R. weiter in der „maieutischen Methode" K.s, dem „indirekten" Weg des Verführers vom „Interessanten zum Einfältigen: daß man Christ wird" (393 ff.).

„Hat jetzt endlich die hinterlistig-maieutische Methode ihr Telos erreicht?" (395) — R. sieht „in der Knechtsgestalt des Verführers" „eine qualitative Potenziation des Interessantseins" (400) und darin „die Gefahr, sich immer krankhafter nach dem Interesanten zu sehnen", „eine zehrende Dialektik der Ironie" (414, 423) — Erscheinungsformen seines reflektierten ironischen Egoismus. Sein Wunsch nach „Redlichkeit" ist „hinsichtlich des Christentums sicher echt", aber ist er auch „in bezug auf K. selbst echt?" — R. fragt noch weiter, ob der verhinderte, verkleidete und ruinierte Liebhaber, Dichter, Christ, — ob diese gebrochene Existenz nicht auch „ein gebrochener Verführer" ist? (446), „ob nicht die ihm ... zum Charakter gewordene Rolle des Verführers, des intensiven, doppelt reflektierten Verführers gegen ihn selbst aufstand und ihn ... verführte und vernichtete, ob er nicht ... eine rein dämonische Existenz geworden war, ein verirrter Religiöser ... War K. dem Vampyrismus seines Talents erlegen?" (470 f.) Das Ergebnis dieser sehr vorsichtig und vielseitig geführten Untersuchung im 19. Kapitel ist: eine „qualitative Überspanntheit des Christentums", die er bis ins „Pathologische" übersteigerte (486), eine dämonische „Besessenheit durch das Absolute" (479). So sieht er K. ohne Geschichte, ohne Kirche, „im stolzen Selbstgefühl", „buchstäblich ganz alleinstehend" — ein Symbol romantischer Sehnsucht. Aber ein vorsichtiges „non liquet" (511) bleibt auch jetzt noch. In der letzten Frage aber nach dem, was K. als Mensch ist, urteilt Rehm: „Verführer zur Transzendenz, mit der Gefahr der Selbstverführung, mit der Replik aufs Dämonische, das ... als Souffleur ständig zugegen ist" (511).

Mit diesem umfassenden Werk, diesem grandiosen Mißtrauensvotum an den christlichen Philosophen der Romantik, hat R. das Aufschlußreichste gegeben, was über den großen Dänen selbst geschrieben worden ist, — jedenfalls, soweit es um den geistigen Typus der Person geht. Und dennoch hat es, auch wo es so taktvoll wie hier geschieht, einen Stich von Peinlichkeit, hinter die berechtigten Kulissen der objektiven Denkarbeit zu gucken, es ist die Gefahr, hinter die letzten Geheimnisse der Existenz zu kommen; was würde bleiben, wenn andere Denker von gleicher Wirkung wie K. solcher Entzauberung unterworfen würden? Ist die Person Hindernis oder Impetus für jede objektive Erkenntnis? Rehms Werk führt zwar zu diesen Fragen, aber es rührt sie nicht an.

Als ein Hindernis für die wünschenswerte Verbreitung des Buches wird sich sein Umfang erweisen, und man könn-

te fragen, ob nicht in diesem Interesse eine straffere und bündigere Form möglich gewesen wäre. Aber wie dem auch sei, das Werk eröffnet eine neue Perspektive, — und nicht nur der Kierkegaardforschung. *Joachim Ernst*

Dr. Wilhelm Josef Revers: Die Psychologie der Langeweile. Westkulturverlag Anton Hain 1949. 78 pp.

Der im 5. Jahrhundert bei Cassian erstmalig auftretende Begriff der „acedia" ἀκηδία in der Schrift: „De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis" ist sich selbst nicht klar darüber, daß es um die Geburtswehen eines neuen Kulturtyps geht. Eine genauere Darstellung der geistesgeschichtlichen Begriffsentwicklung ist daher sehr wertvoll. Ref. hat das Gleiche in „Die Besinnung" 1948, 63 ff am Neurastheniebegriff durchgeführt. Bei der acedia tritt ein „horror loci" (folkloristisch noch heute „Budenangst"? Ref.) mit Rastlosigkeit und Unruhe nebst Fernweh und Selbstekel auf. Der Zustand vergesellschaftet sich mit der Tendenz, die Zeit „totzuschlagen". Das neue Ich vermag mit dem Zeiterlebnis nichts anzufangen. Dies ist eine andersartige Gestimmtheit wie etwa der Zeitverkorkungszwang des modernen Menschen, wie ihn jüngst als „Revenant" ein Autor in der „Psyche" dargestellt hat. Aus dem Widerspruch gegen die gnostische Lebenseinstellung ersteht der „Eroberer" und „Ausgreifer", der Leistungsmensch. Ref. kennzeichnet ihn nach der neuesten amerikanischen Konstitutionslehre Sheldons (1940) als mesomorphen Typus (Kretschmer würde ihn pyknisch-athletisch gemischt nennen.) Verf. bemerkt, daß Benedikt von Nursia diesen Typus ein Jahrhundert danach in den „Ora et labora" - Satz des Sollens harmonisch einzugliedern sucht. Ref. macht darauf aufmerksam, daß dieser Typus des handelnden Beters auch zum Urtypus des abendländischen Iatromantis gehört (cf. Leibbrand: Kirche in der Welt 2. Jg. 1949, Nr. 3, 41 ff). Im Gegensatz dazu kennt die Ostkirche diesen Typus nicht, woraus sich das Fehlen des Iatromantis zugunsten des Starzenwesens ergibt (Ref.) Verf. spürt die Acedia bei Thomas (Sth II, IIq35) auf und stellt hier zu Cassian eine Akzentverschiebung fest. Als „species tristitiae" wird sie hier „Weltschmerz" = tristitia saeculi (später mal de siécle, Ref.). Gregor zeigt sie daher auch im Gefolge der „pusillanimitas". Ref. bemerkt, daß gerade die spätere „pusillanimité" auch bei Nicolaus von Oresme und bei Theodor Bèze vorkommt. Im 18. Jahrhundert feiert sie geradezu Triumphe, so bei Adam Bernd.

Verf. findet die acedia bei Petrarca schon als Vorform der Wertherkrankheit, jenes Stimmungsmanirismus, der bei Jung-Stilling deutlich wird. Gerade der Werthersche Weltschmerz ohne Glaube wird so zur Brücke zum vom Verf. geschilderten Existenzialismus, wenn man sich an Rüstows Zitat erinnert: Existenzialismus = Theologie ohne Gott (Ref.).

Verf. unternimmt nun eine Begriffsanalyse. Die mit der Maus spielende Katze ist bereits „zwischen" sich und der Maus (interest). Aktivität des Spiels „dient vornehmlich dem subjektiven Ausgleich von Tätigkeit und Ruhe". Ähnlich ist es beim Kleinkinde. Hierbei spielt die Bedeutung eine Rolle, die das Kind dem Gegenstand vindiziert. Schließlich wird aber alles Spielzeug „Dasselbe", also „sofort was Anderes". Andernfalls wird der Spielrhythmus unterbrochen, Langeweile tritt ein. „Im hoffnungslosen Warten auf die Begegnung mit einem Etwas, das jenseits des umweltlich und begrenzt Bedeutenden liegt, wird die Zeit lang". Langeweile ist ferner Produkt einer leerlaufenden, weil eines Merkdinges ermangelnden Wirktendenz oder Strebung". Sie ist also „ziellose Strebung". Auch Ausdörrung der Innenwelt als Folge einseitig spezifizierter, objektzugewandter Spannung fundiert Langeweile. Unterschieden wird schließlich gegenständliche und zuständliche Langeweile. Auch die Zeit kann im introvertierten Sinne schließlich Gegenstand der Langeweile werden. Ref. weist hier auf den nahen Zusammenhang mit dem Phänomen der Sucht.

Kulturhistorisch ist Langeweile die Kehrseite des faustischen Tätertums,

das dem Morgenländer unbekannt ist. Das letzte Kapitel streift die „hektische Langeweile" im Hintergrunde von Neuroseerscheinungen. Hier wird der „Neurasthenie" allerdings nur sporadisch gedacht. *Werner Leibbrand.*

Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, R. Piper Verlag München 1949, 349 pp.

Das neue Buch von Karl Jaspers knüpft an den Problemkreis des unvergessenen Göschenbandes „Die geistige Situation der Zeit" an, behandelt ihn aber „historisch", während die damalige Analyse nach Aussage des Autors „unhistorisch gedacht" gewesen sei. Der umfängliche Mittelteil enthält eine Fülle erhellender Analysen der Phaenomene: Technik, Arbeit, Planung, Masse, Sozialismus. Welteinheit usw., die die Signatur des gegenwärtigen Zeitalters beschreiben sollen. Jaspers nimmt auch die Absicht Spenlers, Toynbees u. a. in die seine auf, die sich in den bestimmenden Zeittendenzen ankündigende Richtung des Geschichtsverlaufs zu spezifizieren. Er tut es ungleich vorsichtiger als diese Autoren, weil er als Philosoph größere Reservate gegen monokausale Erklärungen hat. Er ist auch grundsätzlich der Meinung, daß die Welt der Geschichte als Ganzes unübersehbar sei und erforschbar immer nur partikuläre Kausal-, Motiv-, Situations- und Sinnzusammenhänge (234). In ihrer Analyse leistet Jaspers Treffliches, wenn er notwendig auch von Historikern, Soziologen und Ökonomen abhängig bleibt, die auf ihrem Gebiet Spezialforschungen angestellt haben. Beachtlich ist seine starke Abneigung gegen Planungsdenken überhaupt und daß er sich weithin in die Gefolgschaft des Wirtschaftsliberalismus der Linie Röpke-Hayeck begibt. Auf den acht Seiten Anmerkungen steht mit das Interessanteste, so eine teilweise berechtigte Ablehnung des Technikbildes der Gebrüder Jünger, die in seinen Augen eine Art mythologischen Satanismus der Technik zelebrieren.

Weniger befreunden kann ich mich mit dem im ersten Teil behandelten neuen Geschichtsbild von der Achsenzeit. Jaspers glaubt nämlich, eine neue überzeugende Gliederung der Geschichte gefunden zu haben, daß die Achse der Weltgeschichte zwischen 800 und 200 v. Chr. liege, in welcher Zeit Konfuzius, Laotse, Buddha, Zoroaster, die alttestamentlichen Propheten (hier übrigens nur die späten) und die griechischen Philosophen gewirkt haben .... Von ihren Schöpfungen seien alle Leistungen des menschlichen Geistes seither abhängig. Die Achse der Weltgeschichte rund um 500 sei empirisch einsehbar. Ich muß gestehen, daß ich die herkömmliche Gliederung Altertum — Mittelalter — Neuzeit, jetzt erweitert mit Atomzeitalter, für sachnäher halte. Auch die Erwartung einer kommenden neuen Achsenzeit kann ich nur als Spekulation im Optativ verstehen. Daß dann der Gehalt der biblischen Religion, der in allen Kirchen und Konfessionen heute eingefroren sei, durch Aufschmelzung erneuert und wieder hergestellt werden wird, klingt angenehm. Bei Lichte gesehen ist aber das, was Jaspers als bleibenden Gehalt der Religion ansieht: den Glauben an Gott, Mensch und Welt die eiserne Ration der Neologen aus der Lessingzeit. Es ist damit noch niemand selig geworden. Was Jaspers unter Transzendieren versteht, ist schwimmend und nebulos. Deshalb bleiben auch die Feststellungen des dritten Teiles: Vom Sinn der Geschichte oft zu unbestimmt und wirken wie eine Aphorismensammlung. Der Aufweis menschlicher Haltungsmöglichkeiten verbleibt im Bannkreis der Psychologie der Weltanschauungen; die prinzipiell unbestreitbare Feststellung, daß die Geschichte kein übersehbares Ganzes ist (329) und geschichtliches Handeln stets ein Entwurf im freien Felde der Möglichkeiten sei, bedeutet auch ein Resignieren hinsichtlich aller echten philosophischen Metaphysik. Die Entscheidung für die offene Welt und gegen das System entspringt gewiß einer tiefen philosophischen Einsicht; sie ist aber auch das Ende der Geschichtsphilosophie. Und da seit Hegel derlei nicht mehr vorgekommen ist, kann der Philosophiehistoriker nicht anders als Hegels Philosophie der Geschichte zugleich als ihre Beerdigung zu bezeichnen. Seither gibt es nur noch weltgeschichtliche Betrach-

tungen, phaenomenologische Deskriptionen als Topographie oder Standortsverkartung und schließlich Psychologie der in der Geschichte wirksamen Weltanschauungen. Dieses Buch ist als eine der bedeutendsten Leistungen letztgenannten Gebietes anzusehen.

Hans-Joachim Schoeps.

Freiburger Dies Universitatis 1948-49: Tier und Mensch. Verlag Karl Alber, Freiburg 1949, 183 pp.

Beuroner Hochschulwoche 1948: Leib und Verleiblichung. Vom Ethos der Berufe. ebd. 1949, 159 pp.

Beide Vortragssammlungen enthalten wertvolle Beiträge, die ganz verschiedene Leserkreise interessieren werden. Wir tun am besten, die Titel bekanntzugeben. Am Freiburger Dies academicus wurden folgende Vorträge gehalten: Helmut Hönl (Physiker): Notwendigkeit und Plan im Kosmos; Otto Kohler (Zoologie): Zufall, Notwendigkeit und Planmäßigkeit in der Welt des Lebendigen; Franz Büchner (Pathologie): Mensch und Umwelt, die Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen; Wilhelm Szilasi (Philosoph): Erfahrung und Wahrheit in den Naturwissenschaften, und Bernhard Welte (Religionswissenschaftler): Das Heilige in der Welt.

Auf der Beuroner Hochschulwoche sprachen der verstorbene Rektor von Tübingen, Theodor Steinbüchel: Seinsordnung und Ethos, sowie über: Vom Ethos der Wissenschaft; Franz Büchner: Vom Wesen der Leiblichkeit; Joseph Bernhart: Leib und Verleiblichung in geschichtsphilosophischer Betrachtung; Bernhard Welte: Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil, und Georg Voltz: Vom Arzt und vom Kranken.

Ohne damit eine geringere Bewertung der anderen teilweise sehr interessanten Aufsätze auszusprechen, möchte ich als besonders bedeutsam die beiden Vortragsausarbeitungen von Franz Büchner herausheben, der der Anthropologie Arnold Gehlens beachtliche Gegenthesen entgegenhält. Er stößt sich an der Gehlenschen Konzeption, daß der Mensch durch seinen Instinktmangel, seine Unangepaßtheit und Weltoffenheit zur Produktion oberster geistig-seelischer Führungssysteme gezwungen werde. Büchner meint, der Mensch schaffe diese kraft seiner Ausstattung mit praktisch-technischer Intelligenz selber, weil er nicht in der Weise wie das Tier in seine Umwelt eingebettet sei. Der Mensch vermöge dem Zugriff des Kosmos zu trotzen oder sich ihm zu entziehen, weil mit ihm ein neues Prinzip in der Welt des Lebendigen auftrete. Das Geistige am Menschen werde verkannt, wenn es nur den Charakter eines vom Menschen zu seiner Sicherstellung entworfenen biologischen Regulators haben solle.

H. J. Sch.

BIBLIOGRAPHIE DER DISSERTATIONEN

Leipzig 1945—1947

Benkart, Paul: Die Missionsidee Gregors des Großen in Theorie und Praxis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Christianisierung der Germanen. 1946.

Berthold, Gertrude: Das Ornament in den Bildnissen Hans Holbeins des Jüngeren. 1946.

Besser, Ingeborg: Die Presse des neueren Okkultismus in Deutschland von 1875—1933. 1945.

Dachsel, Joachim: Der Künstler am Hofe als Gestalt der neueren deutschen Dichtung. 1945.

Hilpert, Gisela: Filippo Bonanni und sein „Gabinetto armonico". 1945.

Hoefer, F. J. Curt: Der Wandsbeker Bote. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Publizistik des 18. Jahrhunderts. 1945.

Kleinstück, Johannes: Der „Orestes" als oripideisches Spätwerk. 1945.

Koch, Gisela: Bismarcks europäischer Ordnungsgedanke. 1945.

Leipold, Karin: Molière und Holberg. Eine psychologisch-kulturgeschichtliche Betrachtung ihrer Komödien. 1946.

Loeck, Johanna: Das Zeitungs- und Zeitschriftenlesen im Deutschland des Biedermeier und Vormärz 1815—1848 unter besonderer Berücksichtigung des mitteldeutschen Raumes. 1945.

Los, Frans: Die politischen Ursachen der Abtrennung der Niederlande vom Reich. 1944.

Saenger, Mathilde: Die Gestalt der Mutter im Spiegel der bulgarischen Volksdichtung. 1945.

Scheinfuss, Katharina: Abel-François-Villemain, ein Meister der Beredsamkeit und Wegbereiter der Romantik. Eine Studie zum geistesgeschichtlichen Wandel unter der Reaktion 1815 bis 1830. 1945.

Schneider, Rudolf: Ontologie der Seele bei Augustin und Aristoteles Ernährung und Wahrnehmung. 1945.

Schreiber, Helga: Tennō-Idee und Vaterlandsliebe der Japaner im Spiegel der Liedersammlung Manyōshū. 1945.

Schrickel, Waltraud: Deutsche Fürstentöchter in östlichen Herrscherhäusern des Mittelalters. 1945.

Straube, Edith: Der Wirkungsbereich Friedrich II. von 1212—1220. 1945.

Vogeler, Betti: „Der Espion chinois" des Ange Goudar. 1945.

Weyrauch, Leonore: Der Mensch im Werke von Charles-Ferdinand Ramuz. 1945.

Theologische Fakultät

Lobeck, Albrecht: Die Reformation des Hochstiftes Meissen. 1946.

Göttingen 1949—1950

Philosophische Fakultät (Nachtrag)

Bäumer, Käte: Die innere Entwicklung der Jugendlyrik Hölderlins. 1950.

Catholy, Eckehard: Die lebensmäßige Funktion des Theaters bei Karl Philipp Moritz. 1950.

Drescher, Gudrun: Studien zum Liedschaffen Hans Pfitzners. 1948.

Duhm, Erna: Experimentelle Untersuchungen über das Spiel der Kinder mit Spielgegenständen. 1949.

Hohmann, Helmut: Der Gott-Natur-Glaube des jungen Goethe. 1950.

Schmalz, Leo: Die Agrarverfassung im Gericht und Amt Duderstadt vor den liberalen Agrarreformen. 1949.

Schober, Erich: Thomas Mann und Tolstoj. Ein Beitrag zur geistigen Gestalt Thomas Manns. 1950.

Grempler, Ingeborg: Das Musikschrifttum von Hector Berlioz. 1950.

Höcker, Wilma: Anglikanismus, Humanismus und Historismus bei Bunsen. 1949.

Mühlhan, Bernhard: Hannover, Preußen und Österreich 1849—1850. Das Märzministerium Stüve im Kampf für eine hannöversche Lösung der deutschen Verfassungsfrage. 1950.

Risch, Dithmar: Smollett und Deutschland. Deutschlandbild und Aufnahme in Deutschland. 1950.

Rödig, Walter: Der auswärtige Dienst unter Ivan III. (1462—1505). (Die Anfänge der russischen Diplomatie.) 1949.

Schmidt, Friedrich: Die Historia von Doktor Faustus. Stufen und Wandlungen. 1950.

Schriever, Wilhelm: Die pädagogische Menschenkunde Herbarts. 1950.

Stahl, Erika: Die Jugendlieder Hugo Wolfs. 1950.

Stallmacher, Josef: Ate. Beitrag zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen. 1950.

Weber, Joachim: Kapitelaufbau und tektonischer Stil im Ackermann aus Böhmen. 1949.

Theologische Fakultät

Nauck, Wolfgang: Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe. Ein Beitrag zur Frage der Auslegung der Pastoralbriefe. 1950.

Sprengler, Anneliese geb. Ruppenthal: Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland und die verwandten Anschauungen im gleichzeitigen Schrifttum. 1950.

AUS AUSLÄNDISCHEN ZEITSCHRIFTEN

Journal of Biblical Literature (Philadelphia), Vol. LXIX 1950: Robert M. Grant: The Origin of the Fourth Gospel. (S. 305—322) — Eric L. Titus: The Identity of the Beloved Disciple. (S. 323—328) — Oscar J. F. Seitz: Upon This Rock: A Critical Re-Examination of Matt 16. (S. 329—340) — Donald T. Rowlingson: The Geographical Orientation of Paul's Missionary Interests. (S. 341—344) — Edward F. Hills: A New Approach to the Old Egyptian Text. (S. 345—362).

Recherches de Science Religieuse (Paris) Numéro 4 Tome XXXVII, Octobre-Décembre 1950:

Georges Courtade: Les Ecritures ont-elles un sens „plénier"? (S. 481—499) — Jacques Dupont: Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation, d'après Phil. II, 6—11 (S. 500—514) — Joseph Lecler: Luther et la liberté de Conscience. (S. 515—536) — Joseph Moingt: La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la Foi et la Philosophie (suite). (S. 537—564) — Jean Pirot: Le „Mâšâl" dans l'Ancien Testament. (S. 565—580) — Arthur Vööbus: La première traduction arménienne des Evangiles. (S. 581—586).

Revue D'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris), No. 4—1950, 30e Année:

Ch. Guyot: Péguy et Bergson. (S. 273—289) — O.-E, Strasser: Les Périodes et les Epoques de l'Histoire de l'Eglise. (S. 290—304) — E. Jacob: La Littérature hébraique. (S. 305—310). A. Dumas: Remarques sur une exégèse oecuménique". (S. 311—323).

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris), No. 4, Octobre 1950, Tome XXXIV:

J. Isaac: La notion de dialectique chez saint Thomas. (S. 481—506) — Y. Congar: Luther vu par les catholiques (S. 507—518) — Th. Camelot: L' „entretien d'Origène avec Héraclide". (S. 519—520).

No. 1, Janvier 1951, Tome XXXV:

A.-M. Dubarle: La signification du nom de Iahweh. (S. 3-21) — D. H. Salman: Compréhension et explication en psychologie. (S. 22-30) — H. F. Dondaine: S. Thomas et Scot Erigène. (S. 31-33).

Vigiliae Christianae (Amsterdam), Vol. IV, Nr. 3 July 1950:

A. D. Nock: Tertullian and the Ahori. (S. 129-141) — M. J. Vermaseren: A unique representation of Mithras. (S. 142-156) — Walther Völker: Von welchen Tendenzen ließ sich Eusebius bei Abfassung seiner „Kirchengeschichte" leiten? (S. 157-180) — W. C. van Unnik: Is I Clement 20 purely Stoic? (S. 181-189).

Vol. V, Nr. 1, January 1951:

A. J. B. Higgins: The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian. (S. 1-42) — Th. Verhoeven: Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxean. (S. 43-48) — Christine Mohrmann: Tertullien, De baptismo II, 2. (S. 49) — G. Zuntz: A Textual Note on Eusebius. (S. 50-54).

The Harvard Theological Review (Cambridge), Vol. XLIII, No. 4, October 1950:

G. W. Anderson: Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study. (S. 239-256) — H. J. Rose: Ghost Ritual in Aeschylus. (S. 257-280) — Geddes MacGregor: The Row Heresy. (S. 281-301).

The Journal of Jewish Studies (Cambridge/Engl.), Vol 2, No. 1, 1950: Leo Baeck: Jewish Mysticism. (S. 3-16) — J. L. Teicher: The Ben Asher

Bible Manuscripts. (S. 17-25) — Sh. Applebaum: Notes on the Jewish Revolt under Trajan. (S. 26-30) — F. Bowman: A „Megillat Setarim" (?). (S. 31-36) — A. D. H. Fishlock: The Rabbinic Material in the Ester of Pinto Delgado. (S. 37-50) — M. Wajsblum: The last Campaigns of Manasseh Ben Israel. (S. 51-56) — C. Roth: A Note on the Epitaph of Jonah Duran. (S. 57-58).

Historia Judaica (New York), Vol. XII, Part 2, October 1950:
Julius H. Greenstone: Jewish Legends About Simon-Peter. (S. 89-104) — Eleonore O. Sterling: Anti-Jewish Riots in Germany in 1819. (105-142) — Gutmann Klemperer: The Rabbis of Prague. (S. 143-152) — Guido Kisch: A Note on the New Edition of Pseudo-Philo's Biblical Antiquities. (S. 153-158) — Gray C. Boyce: Law and Justice for the Jew: The Jews in Medieval Germany. (S. 159-170).

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN

Karrer, Otto: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Josef Knecht Verlag, Frankfurt/Main 1949, 311 pp.

Erdmann, Karl Dietrich: Volkssouveränität und Kirche. Balduin Pick Verlag, Köln 1949, 312 pp.

Wolff, Hans M.: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung. Leo Lehnen Verlag, München 1949, 267 pp.

Rauschning, Hermann: Deutschland zwischen Ost und West. Christian Verlag, Berlin-Hamburg-Stuttgart 1950, 200 pp.

Kuhn, Karl Georg: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 51 pp.

Kirche und Recht. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950.

Albright, W. F.: Von der Steinzeit zum Christentum. Leo Lehnen Verlag, München 1949, 495 pp.

Kuhn, Helmut: Begegnung mit dem Nichts. J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 173 pp.

Hofer, Walther: Geschichtsschreibung und Weltanschauung. R. Oldenbourg Verlag, München 1950, 552 pp.

Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 563 pp.

Paret, Rudi: Grenzen der Koranforschung. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1950, 35 pp.

Hutten, Kurt: Seher, Grübler, Enthusiasten. Quell-Verlag der evang. Gesellschaft, Stuttgart 1950, 305 pp.

Antoni, Carlo: Vom Historismus zur Soziologie. K. F. Koehler Verlag, Stuttgart o. J., 307 pp.

Aquin, Thomas von: Summa Theologica, Bd. 15. Glaube als Tugend. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg-München 1950, 508 pp.

Schneider, Friedrich: Kennen und Erkennen. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949, 556 pp.

Noth, Martin: Geschichte Israels. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 395 pp.

Litt, Theodor: Denken und Sein. S. Hirzel Verlag, Stuttgart-Leipzig-Zürich 1948, 266 pp.

Steinbüchel, Theodor: Sozialismus. J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 343 pp.

Dessauer, Friedrich: Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. Josef Knecht Verlag, Frankfurt/Main 1950, 50 pp.

Siegert, Hans: Griechisches in der Kirchensprache. Winter Verlag, Heidelberg 1950, 234 pp.

Ammann: A. M.: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Herder Verlag, Wien, 1950, 748 pp.

Blüher, Hans: Traktat über die Heilkunde. Klett Verlag, Stuttgart 1950, 137 pp.

Leibbrand, Werner: Vinzenz von Paul. Kerle Verlag, Heidelberg 1950.

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
ERNST BENZ, MARBURG, und OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, MAINZ
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-HEIDELBERG
1951 3. Jahrgang Heft 2

REALISTISCHE GESCHICHTSPROPHETIEN UM 1850*)

HANS JOACHIM SCHOEPS

Wenn Ernst von Lasaulx von einer „prophetischen Kraft der menschlichen Seele" gesprochen hat, so interessiert uns heute nach 100 Jahren insbesondere die Prophetie einer slawischen Zukunft Europas und eines Zusammenstoßes der Russen und Amerikaner im Kampfe um die Weltherrschaft. Karl Vollgraff in Hessen und Ernst von Lasaulx in Bayern haben, wie wir sahen, diese in den Ohren ihrer Zeitgenossen doch völlig närrisch klingende Voraussage gewagt und haben damit noch nicht einmal allein gestanden, denn Alexis de Tocqueville in Frankreich, Donoso Cortés in Spanien und Bruno Bauer in Preußen sind unabhängig voneinander zu ganz ähnlichen Einsichten gekommen, denen wir uns in diesem Exkurs zuwenden wollen:

Diese großen „Isolierten, Ignorierten und Totgeschwiegenen" des mittleren 19. Jahrhunderts sind natürlich nicht von ungefähr zu diesen Einsichten gelangt; ihren spekulativen Bemühungen um Sinndeutung ist die Erkenntnis selbst vorausgegangen, nämlich daß das Ende der Aera Metternich auch das Ende des „christlichen Abendlandes" ist. Prägt aber erst einmal die „Revolution" ihre Züge dem Abendlande auf, dann werden andere Mächte mächtiger werden als Europa. Wenn es in Zukunft auf „Demokratisierung" und „Zentralisierung" ankommen wird, dann werden Rußland und die Vereinigten Staaten den Vorsprung haben. Alexis de Tocqueville hat die administrative und gouvernementale Zentralisation Frankreichs seit 1789 in seinem Alterswerk „L'Ancien Régime et la Révolution" als die Basis seiner Demokratisierung bezeichnet, daß nun-

*) Dieser Aufsatz ist der Anhang zu einer vornehmlich Karl Vollgraff, Ernst von Lasaulx, und Jakob Burckhardt behandelnden Untersuchung, die seit Jahren ungedruckt im Schreibtisch des Verfassers ruht, da er dafür keinen Verleger findet. Ihr Titel lautet: Vorläufer Spenglers / Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert.

mehr durch die Tendenz zur Einheitlichkeit die persönliche Freiheit zurückgedrängt würde. Mit dem Fortfall der aristokratischen Abstufung der Gewalt wird die „Kopfzahldespotie", die „Allmacht der Majorität" entscheidend, und sie wird allseitig bejaht werden als der Charakter des modernen Staates. Donoso Cortés nun hat diese kritische Selbstdiagnose Europas, wie Carl Schmitt[1]) richtig sah, insofern zu Ende gedacht, als er auch die modernen technischen Erfindungen (Elektrizität, Telegraf, moderne Verkehrsmittel) als Instrumente der administrativen Zentralisierung erkannte.[2]) Das von ihm diagnostizierte Sterben der Freiheit werde die Menschheit dem sicheren Schicksal der Despotie entgegenführen, so fährt er in seiner Rede über die politischen Grundsätze der Gegenwart und die Diktatur vom 4. 1. 1849 fort: „Ich sage Ihnen, meine Herren, diese Despotie wird eine Macht gewinnen, die ans Riesenhafte grenzt, und sie wird eine Kraft der Zerstörung entfalten, die alles übertrifft, was wir bisher erlebt haben. Das, meine Herren, das ist das Ziel, dem die Menschheit entgegenstrebt" (ebd. 195). Die „größte Katastrophe der Weltgeschichte" sei im Anrollen, die „Barbarisierung Europas, die Verwüstung und Entvölkerung seiner Länder[3])". Für die heutige Gesellschaft (von 1849), die im Sterben liege, habe der Todeskampf schon begonnen.[4])

Donoso Cortés hat den modernen Liberalismus und den Sozialismus, welchen er freilich nur in Proudhonscher Prägung kannte,[5]) als die wesentlichen Triebkräfte der europäischen Selbstzersetzung angesehen. Aber durch den Sozialismus ist er auf das Bestehen einer sozialen Frage, einer Unrechtsordnung in der Besitzgüterverteilung aufmerksam geworden und hat im Zusammentreffen materiellen

1) Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, Köln 1950, 91 f.

2) Vgl. seine Rede vom 4. 1. 1849, jetzt bequem zugänglich in dem von A. Maier edierten Sammelband: „Donoso Cortés / Briefe, Reden und diplomatische Berichte", Köln 1950, 201 f.: „Heute sind die Wege geebnet für eine Tyrannenherrschaft von riesenhafter Größe, von kolossalen weltumspannenden Ausmaßen. Beachten Sie wohl! Der kommende Tyrann wird auf seinem Wege weder moralische noch materielle Widerstände finden. Alle Widerstände materieller Art sind ja beseitigt. Die Dampfschiffe und die Eisenbahn haben die bisherigen Grenzen aufgehoben. Der Telegraf und die elektrische Kraft haben die räumliche Entfernung überwunden. In derselben Weise ist jetzt auch die Macht der moralischen Widerstände gebrochen."

3) Brief vom 24. VIII. 1849 aus Nevers an den Msgr. Gaume, Generalvikar in Nevers, Sammelband ed. A. Maier 89.

4) Diplomatischer Bericht aus Berlin vom 23. V. 1849, ebd. 271

5) Weite Partien im 2. Buch seines berühmten „Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales" (1851 — deutsch von L. Fischer, Karlsruhe 1933) sind der Polemik gegen Proudhon gewidmet. Ob Cortés Karl Marx gekannt hat, ist nicht ersichtlich. Doch sagt er selbst in der Rede vom 30. I. 1850, daß die Hochschule des Sozialismus in Deutschland sei, weil hier die sozialistischen Forderungen mit der Autorität der Wissenschaft vorgetragen würden und sich hier Leute zum Wort gemeldet hätten, die „mit der Würde von Hohenpriestern den Scharfsinn von Schriftgelehrten" verbinden (a.a.O. 216).

Reichtums und religiöser Armut den Charakter und die Krisis der Bourgeoisie gesehen.[6]) Den Weiterbestand der Monarchie hat er weiterblickend als irgend ein Zeitgenosse von der Lösung der sozialen Frage abhängig gemacht, weshalb er der Königin-Mutter Maria Christina von Bourbon über die neue Aufgabe regierender Fürsten am 26. 11. 1851 schreibt: „Heute gilt es, andere Forderungen zu erfüllen, vor allem die eine gebieterische Forderung, den schlecht verteilten Reichtum angemessen zu verteilen. Dies ist die Frage, die einzige, die heute die Welt in Unruhe und in Aufregung versetzt. Diese muß daher in erster Linie und sobald als möglich beantwortet werden. Sollten indeß die Herrscher der Völker dieser Erwartung nicht entsprechen und keine Neigung zeigen, dieses Problem zu lösen, dann wird es eben der Sozialismus tun, und zwar dadurch, daß er die Welt in ein Trümmerfeld verwandelt" (ebd. 135). Aber die Skepsis an dem Gelingen einer monarchischen Lösung ist in Donoso Cortés sehr groß, weil die Grundlage der europäischen Throne: der christliche Glaube, wankend geworden sei, und zumal Völker, „die einmal katholisch gewesen sind, aber dann aufgehört haben es zu sein — nach den erhabenen Plänen Gottes mit unfehlbarer Sicherheit das Opfer des Sozialismus werden" (ebd. 139). Wenn Europa heute einer lebensgefährlichen Krankheit verfallen sei, dann liege die Ursache aber nicht so sehr bei den Regierungen, sondern bei den Regierten. „Der Kern des Übels besteht darin, daß die Regierten einfach unregierbar geworden sind" (Rede vom 30. I. 1850 — ebd. 219).

Wenn dies also die europäische Situation von 1850 ist, die Donoso Cortés als die Periode „der Revolution" oder Negation der bisherigen Ordnungen bezeichnet, dann wird die Frage brennend, ob nicht außerhalb Europas sich vielleicht neue Mächte formieren, die dem modernen Zeitgesetz der Zentralisierung und Demokratie besser entsprechen. Und Alexis de T o c q u e v i l l e gibt auch am Ende des 1. Bandes seiner „Demokratie in Amerika" (1836) die Antwort, daß nach Ausklammerung aller damaligen Tagesgrößen unter den Mächten der Erde, angesichts auch ihrer rapiden Bevölkerungsvermehrung[7]), nur zwei Weltmachtskandidaten übrig blieben: „Die beiden

6) Brief an den Kardinal Fornari in Rom vom 19. VI. 1852 aus Paris, ebd. 165: „Dann beginnt die Zeit, wo der Handel sich ausdehnt und das industrielle Fieber gewaltige Ausmaße annimmt, wo der Übermut der Reichen keine Schranken mehr kennt und die Ungeduld der Armen alle Dämme durchbricht. Aber dieses Zusammentreffen materiellen Reichtums und religiöser Armut wird eines Tages — ich zweifle nicht daran — eine riesenhafte Katastrophe herbeiführen, deren Schrecken in Überlieferung und Geschichte fortleben und niemals mehr aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden werden."

7) Für Amerika sah Tocqueville voraus, daß es einmal 150 Millionen Einwohner zählen werde. Der Zuwachs der slawischen Bevölkerung Europas überstieg weit den der Germanen und Romanen: Von 40 Millionen um 1800 war er 1850 auf 70 Millionen gestiegen. 1900 waren es 135 Millionen und heute ca. 260 Millionen.

großen Nationen, die unbemerkt herangewachsen waren, bis die Welt von ihrer Existenz und Größe fast zur gleichen Zeit erfuhr. Ich spreche von den Russen und den Amerikanern." Tocqueville charakterisiert ihre Qualitäten antithetisch, läßt aber offen, ob sie sich in die Weltherrschaft teilen oder einen globalen Krieg entfesseln würden.

In dem Geschichtsbild des Donoso Cortés spielt wie bei den meisten seiner Zeitgenossen, auch bei Ranke, Amerika noch gar keine oder nur eine bescheidene Rolle. Das Emporkommen eines Industriestaates aus wilder Wurzel haben die meisten nicht erkannt, obschon Goethe ein deutliches Gefühl dafür gehabt hatte. Aber das allmähliche Einrücken der USA in den Kreis der „Großen Mächte" haben die Historiker des 19. Jahrhunderts durchweg unterschätzt. Wie die meisten Konservativen sieht auch Donoso Cortés in England den eigentlichen Schutzhort der europäischen Traditionen und hält es für einstweilen gefeit gegen die revolutionären Kräfte, während er — dies ist wohl seine erstaunlichste Voraussage — den Ausbruch der Revolution in Rußland voraussieht: „Ich glaube in der Tat, daß eine Revolution in Petersburg leichter zu entfesseln ist als in London". Carl Schmitt hat Recht, daß diese Voraussage im Jahre 1850: das entscheidende Ereignis der kommenden Generation werde die Verbindung von Sozialismus und Slawentum sein, eine eminente Begabung bezeugt, „in kombinierender Konstruktion die ideellen Motive der Menschen in ihrer letzten politischen Konsequenz zu erkennen" (a. a. O. 77). — Die Rede vom 30. Januar 1850 gipfelt in der Erörterung der Frage, ob und wann Rußland bereit sein werde, zum Angriff auf Europa vorzugehen. Diese Partie scheint mir so bedeutsam, daß ich sie in extenso mitteilen möchte:

„Bevor Rußland imstande ist, einen allgemeinen Krieg zu entfesseln, um Europa seine Herrschaft aufzuzwingen, müssen drei ganz bestimmte Ereignisse eingetreten sein, Ereignisse, die ich sofort sezieren werde, Ereignisse, die nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich sind.

Es sind folgende drei Ziele, die vorher erreicht sein müssen. Dem revolutionären Geist muß es gelungen sein, nicht nur die gesellschaftliche Ordnung, sondern auch die stehenden Heere aufzulösen. Dem Sozialismus muß es gelungen sein, seine Lehre in die Tat umzusetzen, d. h. den Eigentümer auszuplündern und dann mit dem Patriotismus zu vernichten. Denn ein ausgeplünderter Eigentümer ist kein Patriot mehr und kann es nicht mehr sein. Überall, wo man die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen im Stile des Sozialismus lösen will, d. h. in extremer und bedrückender Weise lösen will, da hat man nicht nur den Patriotismus getötet, sondern auch die natürlichen Voraussetzungen einer kampfbegeisterten und opferfreudigen Vaterlandsliebe zerstört. Schließlich — und damit nenne ich die dritte der Bedingungen, die vor Beginn der russischen Welt-

herrschaft erfüllt sein müssen —, schließlich muß im Osten die nationale Idee des Panslawismus verwirklicht sein, d. h. die slawischen Völker müssen sich unter die Schutzherrschaft Rußlands gestellt und sich mit dem Zarenreich zu einem großen Slawenbunde vereinigt haben. Meine Herren, ich muß Sie dringend bitten, das nicht zu unterschätzen. Denn die slawischen Völker zählen zusammen nicht weniger als 80 Millionen Einwohner. Ist dies aber einmal Wirklichkeit geworden, meine Herren, hat die Revolution die stehenden Heere Europas in Atome aufgelöst, hat der Sozialismus die Vaterlandsliebe der europäischen Völker vernichtet und ist im Osten der große Slawenbund ins Leben getreten, dann hat die große Stunde Rußlands geschlagen. Dann, wenn der europäische Westen, dieses unser Abendland, nur noch über zwei Heere verfügen wird, über ein Heer von Ausgeraubten und über ein Heer von Räubern, dann werden die Russen in aller Gemütsruhe — mit dem Gewehr unter dem Arme — durch unser Europa spazieren. Dann wird die Welt ein Strafgericht erleben, das alle Erinnerungen der Geschichte hinter sich läßt.

Glauben Sie nicht, meine Herren, glauben Sie ja nicht, daß damit die kommende Katastrophe schon beendet ist. Denn die slawischen Völker sind für unser Abendland nicht ganz dasselbe, was einst die Germanen für das Römerreich gewesen sind (d. h. nicht geeignet, eine verkommene Welt zu erneuern). Denn allmählich ist ja die gefährliche Krankheit, an der Europa leidet, auch auf die Slawen übergegangen. Das Glaubensbekenntnis Europas ist seit längerer Zeit auch bei ihnen heimisch geworden und hat aus ihnen bereits halbfertige Europäer gemacht. — Wenn es diesen Russen nun aber eines Tages gelingen sollte, nach Europa zu kommen — mitten hinein in die von ihnen eroberten und beherrschten Länder —, dann werden sie mit wilder Gier das Gift verschlingen, das Europa getrunken hat und das Europa eines Tages töten wird, und wahrlich, keine Macht der Welt wird imstande sein, sie daran zu hindern. Aber dann wird das russische Volk derselben Verwesung anheimfallen wie Europa selbst. Ich frage mich daher mit Angst und Schrecken, wie es denn überhaupt noch möglich sein wird, dieser wachsenden, dieser alles durchdringenden Fäulnis Herr zu werden. Welche radikalen Heilmittel wird Gott anwenden müssen, um diese allgemeine Seuche zu überwinden?"

Diese wahrhaft apokalyptische Vorausschau der Rede vom 30. Januar 1850 diente Donoso Cortés dazu, das spanische Parlament für ein Ermächtigungsgesetz zu gewinnen, das der Regierung vor Bewilligung des Budgets die Erlaubnis erteilt, Steuern zu erheben. Gegen die von den Liberalen geforderten Sparmaßnahmen im Heeresetat zugunsten wirtschaftlicher Zwecke formuliert er als den Zweck seiner Rede das Postulat der Wehrhaftigkeit: „Denn heute, meine Herren, — ich bitte um Ihre besondere Aufmerksamkeit — heute sind die

stehenden Heere der einzige, der letzte schützende Damm, der die anstürmende Woge zurückhält und der Menschheit das Schicksal erspart, von den Fluten der Barbarei begraben zu werden." (ebd. 231). Es ist dasselbe, was Lasaulx im gleichen Jahr im bayerischen Parlament vertreten hatte, daß die Militärkraft die „letzte Kraft des Volkes" sei. Aber Donoso Cortés geht noch weiter als er. Aus seiner negativen Situationsanalyse, die aus einem radikalen, fast jansenistischen Sündenpessimismus bezüglich des Menschen überhaupt gespeist wird, sieht er sich nur noch eine Alternative ergeben: die Entscheidung zwischen der Diktatur der Empörung und der Diktatur der Regierung. Wenn es aber zwischen der Diktatur von unten und der von oben zu wählen gälte, so schließt er seine andere große Rede vom 4. Januar 1849 ab, die die Erfahrungen Europas im „tollen Jahr" verarbeitet hat, dann wähle er die letztere: „In der Tat, meine Herren: Sie haben heute nur noch die Wahl zwischen der Diktatur des Dolches und der Diktatur des Säbels, und ich wähle diese, weil sie vornehmer und weil sie ehrenvoller ist" (ebd. 209)[8]). — Die dritte Möglichkeit der Liberalen, den parlamentarisch-demokratischen Weg zu gehen, hält er für unmöglich, weil sich auf Diskussionen ein Staat nicht aufbauen lasse; verwandle man die Gesellschaft in einen ungeheuren Diskutierklub, würde sich die Wahrheit keinesfalls durch Abstimmung ergeben.[9]) Die Deutschen hätten gerade erst ihr Paulskirchenparlament „wie eine Dirne in einer Schenke" verenden lassen. Aus seiner einjährigen Diskussion kam einfach nichts Brauchbares heraus, nur eitel Dunst, weil dieses Parlament nicht selbst regierte und sich auch nicht regieren lassen wollte (ebd. 236— Rede vom 30. 1. 1850). Obschon Donoso Cortés selber konstitutioneller Monarchist gewesen ist, der dem Parlament gewisse Vollmachten lassen wollte, da er es für eine nützliche und sogar notwendige Einrichtung hielt, hat er zuletzt doch die Alternative: Diskussion —

8) Merkwürdigerweise hat Donoso Cortés für die Entwicklung in Preußen, die ihm von seinen Konzeptionen her eigentlich sympathisch sein müßte, wenig Verständnis gehabt, wie seine an sich durchaus hellsichtigen Diplomatenberichte zeigen. Das Staatsstreich-Ministerium Brandenburg hat er nicht richtig gewürdigt und zur Kreuzzeitungspartei, die ihm hätte nahestehen müssen, hatte er wenig Kontakte. Aber seinem Freunde Raszynski gesteht er selber: „Ich bin kein Freund weder von Preußen noch von seiner Politik noch von seiner Vergrößerung, nicht einmal von seiner Existenz" (Brief vom 24. V. 1852 — a.a.O. 158).

9) Daß hier und in den entsprechenden Partien seines Hauptwerkes, „Essay über den Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus" (1851) — zumal Buch 2 Kap. 8 — der schärfste und wohl meist treffende Angriff gegen den Liberalismus geführt worden ist, dies hat als erster schon 1920 der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt gesehen. Und dies bleibt auch sein Verdienst. Doch sei die Bemerkung nicht unterdrückt, daß Schmitt gerade aus Donoso Cortés' Analyse des Liberalismus die geistigen Waffen holte, um die deutsche Demokratie der Weimarer Zeit zu torpedieren zugunsten eines totalitären Staatssystems ohne jegliche transzendentale Legitimation, das aber in der Entscheidung des Donoso Cortés für die Diktatur der historisch legitimen Autoritäten von 1850 bestimmt nicht gemeint gewesen ist.

Dezision als alle anderen Erwägungen überwiegend angesehen. Wenn Europa nicht mit dem die Begriffe verwirrenden Liberalismus zur Anarchie kommen und in den Abgrund der Revolution versinken wolle, dann werde es sich für die Diktatur der bestehenden Regierungsgewalten entscheiden müssen.

Donoso Cortés hat Entwicklungen eines ganzen Jahrhunderts vorausgesehen und hat auch gewußt, daß es à la longue eine verlorene Sache sei, die er vertrat. Mit diesem Bewußtsein stand er nicht allein. Wie wir sahen, haben in Deutschland Karl Vollgraff und Ernst von Lasaulx die Vision eines kommenden russisch-germanischen Ringens um die Weltherrschaft und die Befürchtung einer slawischen Zukunft Europas geteilt. Und ebenso hat Alexis de Tocqueville in seinen „Souvenirs" (Oeuvres compl. X, 382 ff.) Europa angekündigt, daß es davon bedroht sei, früher oder später unter das Joch des Zaren zu fallen, wenn es sich nicht vorher zu einer Einheit zusammenschließe.

Was aber bei allen diesen Denkern nur am Horizont geschichtsphilosophischer oder politischer Spekulation meteorhaft auftrat, ist bei einem anderen Manne in den 50er Jahren zum Gegenstand tiefgründiger Überlegungen geworden. Ich meine den radikalen Junghegelianer und „theoretischen Fanatiker" — so nennt er sich selber — Bruno Bauer, um den im Vormärz heftige Diskussion entstand, der aber nach 1848 sich allmählich ins konservative Lager wandte und schließlich zunehmend der Vergessenheit anheimfiel. Bruno Bauer hatte ebenso wie Karl Marx und Friedrich Engels in den Jahren zwischen Olmütz und dem Ausbruch des Krimkrieges den russischen Problemen und der Erscheinung des Panslawismus, repräsentiert durch Alexander Hertzen, Bakunin, Golowin u. a., sein besonderes Interesse zugewandt. Während aber Bruno Bauer in mancher Hinsicht sich von russischen Verhältnissen imponiert zeigt, da er allgemeine konservative Doktrinen durch Rußland repräsentiert sieht, benehmen Marx und Engels sich als enragierte Westeuropäer, die auf das kulturell, sozial und gesellschaftlich zurückgebliebene Rußland hochmütig herabblicken. Der Russe sei eigentlich Asiat, gehöre nicht einmal zur indogermanischen Rasse[10]), zeige sich „nach einigem Kratzen wieder als Tatar"[11]). Ja, Engels geht so weit, zu erklären, daß es nach seiner Überzeugung für Europa nur noch eine Wahl gäbe, entweder Rußland zu zerstören oder sich ihm zu

10) Vgl. Marx-Engels: Gesammelte Werke, Abtlg. Briefe III, 275 f. (Brief Marx 24. VI. 1865): „Russia ist ein von den Moskowitern usurpierter Name. Sie sind keine Slawen, gehören überhaupt nicht zur indogermanischen Rasse, sind des intrus, die wieder über den Dnjepr gejagt werden müssen". Dies wird als Ansicht eines aus Kiew gebürtigen und in Paris lebenden Professors Duchinski mitgeteilt und von Marx ausdrücklich gebilligt.

11) Ebd. 155 (Brief Marx an Engels vom 12. IX. 1863), was in Bezug auf Hertzen und Bakunin gesagt wird.

unterwerfen.[12]) Engels' Entwurf zu einer polemischen Broschüre „Germanen- und Slawentum", die auf Bruno Bauers „Rußland und Germanentum" antworten sollte, ist leider bisher noch nicht gedruckt.[13])

Wir wollen aber nunmehr die überraschende eigene These Bruno Bauers darstellen, der die Engelssche Antithese durchaus sieht, aber eine d r i t t e Position verficht, für die er wohldurchdachte Gründe hat: Nicht Rußland zerstören und nicht sich ihm unterwerfen, sondern Deutschland solle sich mit Rußland verbünden, um so gemeinsam die Weltherrschaft zu übernehmen! Bruno Bauer ist nämlich genau so wie die anderen Depravationstheoretiker von dem bevorstehenden Untergang der westlichen Zivilisation überzeugt — „nichts ist gewisser als dieser Untergang" — und es frage sich nur noch, „ob die russische Nation allein die neue Civilisation bestimmen wird, ob das beginnende Zeitalter das russische heißen oder ob ihm im Verein mit dem Russentum auch das Germanentum seinen Namen beilegen wird."[14])

Die Diagnose Bauers für die germanisch-romanischen Völker des mittleren 19. Jahrhunderts lautet auf Auflösung: Trotz allen gegenteiligen Geredes seien diese Völker bereits in eine Menge von Individuen aufgelöst, die nur noch ihre eigenen Interessen kennen und verfolgen (Rußland und das Germanentum 71). Die politischen Weltanschauungen seien allgemein bereits erschöpft; die wahre Stimmung sei defaitistisch und am besten dem Wunsche des Römers Asinius Pollio zu vergleichen, der vor der Schlacht bei Actium dem Augustus auf seine Aufforderung, doch endlich Partei zu ergreifen, sei es für ihn, sei es für den Gegner Antonius, müde antwortete: Laßt mich fern von Eurem Streite bleiben; ich werde die Beute des Siegers sein. Bauer meint, eine derartige Gesinnung mache den Staatsstreich und eine imperialistische Diktatur in Europa möglich und aussichtsreich (73). Und unter dem Eindruck der französischen Entwicklung sagt er für Europa auch den „notwendigen Übergang zu einer neuen Organisation" voraus (44). Er spricht vom „Universalkaisertum" und „Universalreich", meint ohne Zweifel damit eine Diktatur über Gesamteuropa. Diese Diktatur werde russisch sein,

12) So Engels in dem Entwurf zu einer Broschüre „Deutschland und das Slawentum". Vgl. Gustav M a y e r : Friedrich Engels, eine Biographie, II (Haag 1934), 55, und Engels Artikel in der Neuen Oderzeitung vom 21. IV. 1855: „Der Panslawismus hat sich jetzt umgewandelt aus einem Glaubensbekenntnis in ein politisches Programm mit 800 000 Bajonetten zu seiner Verfügung. Es läßt Europa nur eine Alternative: Unterjochung durch die Slawen oder Zerstörung für immer des Zentrums ihrer Offensivkraft: Rußlands" (Ges. Schr. v. K. Marx u. Fr. Engels 1852—1862, ed. n. Rjasanoff, Stuttgart 1917, 227 f.).

13) Da das Konzept im Moskauer Marx-Engels-Archiv liegt, besteht dazu auch wenig Aussicht. Es spricht bereits der Umstand für sich, daß diese wissenschaftlich einwandfreie Edition 1932 aufhörte und ein Torso von 11 Bänden geblieben ist.

14) Bruno B a u e r : Rußland und das Germanentum, Charlottenburg 1853, 7 f.

weil „die innere Auflösung des Westens zu jener blutigen Verwirrung fortgehen wird, die die bewaffnete Intervention des Ostens nötig macht" (16). Künftige Revolutionen werden die Völker des Westens immer mehr schwächen und auflösen, bis Rußland gezwungen sei, mit seiner militärischen Kraft vorzurücken, um die Ordnung auf dem Kontinent wiederherzustellen.[15])

Nun aber stellt Bruno Bauer die entscheidende Frage: Wird Rußland selbst „eine neue Idee und Kraft" in den Kampf zu werfen haben? Die Antwort Bauers ist sehr interessant. Er meint, seine patriarchalische Kultur und seine Gemeindeverfassung werde Rußland nicht ausbreiten können (28); aber der Russe sei von einem so unwiderstehlichen und ausdauernden kolonisatorischen Drang erfüllt, wie ihn die Welt bisher nicht gesehen hat (11). „Er ist Nomade und zugleich für die Beständigkeit geboren. Er breitet sich aus und bleibt gesellschaftlich und der Bruder seiner Genossen in der Heimat. Er zerstreut sich und bleibt homogen. Er ist ein Freund von Abenteuern und weitreichenden Unternehmungen, sein Herz hängt nicht wie das des Germanen an seiner besonderen Heimat, an seinem Dorf oder seiner Stadt. Aber er ist unablöslich an das Ganze, sein Vaterland, sein Volk, seine nationale Race gekettet. Und wohin er auch gehen und kommen mag, wenn ihn sein nomadischer Abenteuertrieb durch Asien bis nach Kamtschatka führt, so hängt er an Rußland, bleibt er Russe, gründet er russische Provinzen und verändert er die Ureinwohner in Mitrussen. — Der ins Weite strebende und unternehmungslustige Russe hat beständig und überall ein Ganzes über sich, dem er sich einfügt und unterordnet — ein Ganzes, ohne welches er sich nicht zu denken vermag, durch das er lebt, dem alle sich in gleicher Weise unterordnen, welches also auch sie alle gesellschaftlich gleichmacht" (11).

Dunkel sind Bauers Andeutungen „neuer politischer Experimente" (126) und des „letzten schwierigsten Vorsatzes, der noch übrig bleibt, der Vorsatz Nichts zu wollen, Nichts vom Alten zu wollen" (121). Aber hinter der Hegelschen Begriffs-Teinture steht doch wohl die Meinung, daß die Welt großen Diktaturen oder Weltmächten entgegengehe. Und in der einige Monate später erschienenen zweiten Abteilung seines Buches, die vornehmlich der orientalischen Frage gewidmet ist, kommt er dann auch zu dem Ergebnis, daß Rußland und Nordamerika die beiden kommenden Weltmächte seien, die „an der obersten Entscheidung der Weltfragen teilnehmen". „An die Stelle der Pentarchie tritt die Diktatur" (II, 72). Seine eigent-

15) Nicht uninteressant ist, welche Kritik diese Ausführungen im „Literarischem Central-Blatt für Deutschland" 1854, 443, gefunden haben: „Man kennt Bruno Bauers Enthusiasmus für Rußland. — — Er gefällt sich darin, die Zustände, Einrichtungen und Bestrebungen des außerrussischen Europas dialektisch zu anatomisieren, um schließlich den russischen Coloß als personifiziertes Weltgericht herbeizubeschwören, aus dessen Zerstörungs- und Läuterungsprozeß das altersschwache Europa erst wieder verjüngt hervorgehen könne."

liche politische Endperspektive aber ist ein germanisch-russisches Herrschaftsbündnis über Europa: „Die deutsche und die russische Frage sind die beiden einzigen lebendigen Fragen des neueren Europas" (II, 84). „Das Germanentum in seiner vollendeten Entwicklung und mit dem Russentume vereint, wird den Einzelnen erst zum Souverän seiner Welt machen" (121).

Das folgende Jahr 1854 brachte drei weitere Broschüren Bauers,[16]) die ebenfalls im Verlag seines Bruders Egbert in Charlottenburg auf seine eigenen Kosten veröffentlicht wurden[17]). Diese enthalten neben einem sehr interessanten Abriß der Geschichte Rußlands, das immer nur fremde Herrscher gehabt habe, noch einige Verdeutlichungen seiner Perspektiven: Europa werde einem Weltkampf zwischen dem westlichen und dem östlichen Absolutismus entgegengehen. Der Westen scheine seine Einheit nur noch „im gleichen Verfalle der Völkerindividuen" zu haben, während Rußland immer asiatischer werde[18]). Der eigentliche Zug seines Bedürfnisses gehe aber nach dem Westen: „Dort, fühlt es, liegt seine Ergänzung; nur mit Deutschland und in Deutschland gewinnt es die Aggressivkraft gegen den Westen, die es allein nicht besitzt".[19])

Bauer fühlt sich daher bemüßigt, Europa zur Wachsamkeit gegen die russische Sphinx aufzurufen: „Dieses Volk mit dem Antlitz des Menschen und mit dem Leibe des Löwen ist die Sphinx, die vor dem jetzigen Europa steht und ihm die Aufgabe gestellt hat, das Rätsel der Zukunft zu deuten. Die Augen des Ungetüms sind unverwandt und lauernd auf Europa gerichtet, seine Löwentatze ist erhoben und zum Schlage bereit; Europa beantworte die Frage und es ist gerettet; — es höre auf an der Frage zu arbeiten, es lasse die Antwort auf sich beruhen oder gebe sie dem Zufall anheim und es wird die Beute der Sphinx, die es mit eiserner Gewalt niederhalten wird"[20]). Das Slawentum rüste sich schon zum entscheidenden Überfall auf Europa, und erneut wiederholt Bauer seine Behauptung, daß nur das Germanentum es ergänzen und nach anfänglicher Niederlage einst zu seinem Herren werde. „Der Russe hat nur den Willen des Gegensatzes nach außen, aber außer der leeren Spannung des Gegensatzes enthält dieser Wille nichts, das er entwickeln und ausarbeiten könnte. Die Gedankenlosigkeit des Russen ist mächtig genug, um sich gegen die zerspaltene Gedankenwelt des Abendlandes zu richten, — der Russe ist ideenlos genug, um den abgenutzten Ideen des Abend-

[16]) „Die jetzige Stellung Rußlands," „Deutschland und das Russentum" und als Schlußheft der ganzen Broschürenreihe „Die russische Kirche".

[17]) Er berichtet im Vorwort des Schlußheftes, daß er sogar einen Teil seiner Bibliothek verkauft habe, um die Drucklegung zu finanzieren und daß er nunmehr Kleinsiedler auf Pachtland des Berliner Magistrats in Rixdorf geworden sei, um die äußere Subsistenz zu erhalten.

[18]) Die jetzige Stellung Rußlands 18 f.

[19]) Deutschland und das Russentum 13.

[20]) Die russische Kirche 4.

landes seinen rücksichtslosen Druck entgegenzusetzen —, aber die Gegensätze zusammenfassen und in einer neuen Geburt vernichten, das wird er dem Germanen lassen müssen"[21]).

Zwölf Jahre später hat sich die europäische Lage aber schon erheblich verändert. 1866 hält daher Bruno Bauer die Möglichkeit eines Bündnisses der beiden Mächte nicht mehr für gegeben; auch scheint ihm jetzt davor zu grauen. Für Preußen-Deutschland sieht er nunmehr das Heil im Widerstand. Hinsichtlich russischer Machtexpansion und ihrer Schicksale in ferner Zukunft ist er aber noch pessimistischer und apokalyptischer geworden. In dem Artikel „Völkerstämme / Das ethische Gesetz der Völker" in Hermann Wageners „Staats- und Gesellschaftslexikon" Bd. XXI. (Berlin 1866), 569 f., der aus seiner Feder stammen dürfte, findet sich folgende prophetische Darlegung, mit der wir unseren Exkurs über realistische Geschichtsprophetien beschließen wollen:

„Das völlige Aufgehen des Individuums in dem Träger des Volksgeistes (dem despotischen Machthaber) ist die Basis der russischen Staatsidee; das ethische Gesetz des russischen Volksstammes fließt hieraus ab. — Die große Machtentfaltung, zu welcher der ethische Gedanke des russischen Volksstammes denselben befähigt, droht dem Germanen- und Romanentum den physischen Untergang. Sie muß ihn herbeiführen, wenn jemals die materielle Macht über die des Geistes den Sieg davonträgt und die Weltgeschichte zum zweiten Mal auf dem Punkte ankommt, wo der Zerfall der Prinzipien, die Auflösung der Volksideen den Geist ohnmächtig macht und ihn der Kraft beraubt, einem äußeren Anstoß standzuhalten. Das Geschick Europas ist dann so wenig zweifelhaft, als es zu der Zeit war, da das Römische Reich sich in das Abend- und in das Morgenland teilte. Solange Deutschland sich selbst treu bleibt, ist dieser Zeitpunkt fern. In dem Gedanken der alleinigen Verkörperung des Volksgeistes in den Fürsten, wie er in dem Russenreiche lebendig ist, knüpft sich die Geschichte Asiens an die Europas. — Bis an die äußerste Grenze ihrer Konsequenz verfolgt ist ihr Ziel die Weltherrschaft. Mit der Erreichung dieses Zieles aber bräche sie mit Notwendigkeit zusammen, indem es physisch unmöglich bleibt, zugleich an allen Orten, in allen Klimaten und Sittenzuständen den selben Willen zur Ausführung zu bringen. Die Trümmer des zusammengebrochenen Reiches würden dann zu neuen Kombinationen, Mischungen und geistigen Prismen zusammenschießen."

[21]) Ebd. 20 und 34.

DOSTOJEWSKIJ UND TSCHAADAJEW

REINHARD LAUTH:

I

Der Name Tschaadajews ist vor allem mit den Ereignissen verbunden, die das Erscheinen seines ersten „Philosophischen Briefes" 1836 in der geistigen Elite Rußlands ausgelöst hat. Nachdem Nikolaj I. den Dezemberaufstand 1825 niedergeschlagen hatte und das kulturelle Leben durch Zensur, Geheimpolizei, Beibehaltung der Leibeigenschaft und Körperstrafe und mittels einer offiziellen Ideologie („Autokratie, Rechtgläubigkeit, Volkstum") gefesselt hielt, hatte sich die ideelle Entwicklung weitgehend jenseits des öffentlichen Lebens vollzogen. Persönliche Freundschaftsbande geistig interessierter junger Leute hatten in Moskau zur Bildung privater Zirkel geführt, von denen die der „Jungen Archivisten" und die um Stankewitsch und Herzen eine besondere Rolle gespielt haben. Dort beschäftigte man sich mit der neuen deutschen Philosophie, las die meist handschriftlich verbreiteten Schriften Schellings, Hegels und der franz. Sozialisten und debattierte über ihre Auslegung und die Anwendung dieser Ideen auf das russische Leben und seine Besonderheiten. Turgenew, Bakunin, Ogarew, Belinskij und manche der späteren Slawophilen gehörten diesen Kreisen an oder standen ihnen nahe. Turgenew hat im „Rudin" eine Schilderung der Zusammenkünfte und der Begeisterung, von der die Teilnehmer erfüllt waren, gegeben. Zu gleicher Zeit sahen die Jahre von 1825 bis 1836 aber auch das erste Aufblühen einer bedeutenden russischen Literatur, die sich mit der führender Völker Europas messen konnte. Seit 1825 erschien Puschkins Meisterwerk „Eugen Onegin", dem 1827/30 „Boris Godunow" folgte. 1829 kündigte sich mit „Hans Küchelgarten" ein neues mächtiges Talent an, das den Namen Gogol trug. 1833 erhielt Rußland mit „Verstand schafft Leiden" von Gribojedow und 1836 mit Gogols „Revisor" die ersten Komödien von europäischer Bedeutung. In jenem Zeitraum blühte auch die russische Poesie: Puschkin, Baratynskij, Lermontow und der geniale Übersetzer Shukowskij waren ihre Sterne. Mit Belinskij entstand die russische Kritik, die sich nicht nur auf das Literarische beschränkte, sondern zur Idee des jeweiligen literarischen Werkes selbst Stellung nahm und so einen segensreichen Einfluß auf die Entwicklung der jungen Literatur ausübte.

Diese ganze Entwicklung vollzog sich abseits der offiziellen ideologischen Linie der Regierung. Die politischen Bestrebungen der liberalen Offiziere und Gutsbesitzer, die den Dezemberaufstand getragen hatten, waren auf die geistige Ebene gedrängt worden, wo allein ein Feld unabhängiger Betätigung offenblieb. Dazu kam allerdings auch, daß man deutlich fühlte, es müsse zunächst geistig etwas geschaffen werden, worauf das spätere gesellschaftliche und

kulturelle Leben Rußlands aufbauen könnte. Aber es ist klar, daß man von dem glühenden Glauben beseelt war, Rußland sei zu einer führenden Rolle in der Geschichte der Menschheit berufen. Diese Erwartung wurde den meisten erst durch die Berührung mit der Philosophie Hegels deutlich. Hegel lehrte, daß es in der Geschichte der Menschheit führende Völker gegeben habe und solche, die nur passives Material dargestellt hätten. Über die Griechen und Römer sei die Führung an die Romanen und zuletzt in der Gegenwart an die germanische Völkergruppe übergegangen. Die führenden Völker sprächen ein neues Wort aus und entwickelten so den Weltgeist dialektisch weiter. Diese Theorie wurde in Rußland vielfach wie ein gesichertes Ergebnis wissenschaftlicher Forschung aufgenommen. Angesichts ihrer erhob sich die Frage: Sind wir Russen ein Volk, das zur Führung berufen ist, oder sind wir nur Material der Geschichte, sind wir zu genialen Leistungen fähig oder zur Ohnmacht verdammt? Auf diese Fragestellung gab der „Erste Philosophische Brief" Tschaadajews, der Ende September 1836 im Moskauer „Teleskop" erschien, unerwartet in aller Öffentlichkeit eine klare Antwort. „Das war ein Schuß, der in dunkler Nacht losging", schrieb später Herzen. Dieser Brief enthielt eine vernichtende Kritik Rußlands und der russischen Institutionen und Sitten. „Wir gehören zu keinem der alten Stämme des Menschengeschlechts. Wir gehören weder zum Westen noch zum Osten, und wir haben weder die Tradition des einen noch des anderen. Zuerst: größte Barbarei, dann rohe Unwissenheit, dann grausame und vernichtende Fremdherrschaft, deren Geist später unser nationales Herrschertum übernahm. Überblickt man alle von uns durchlebten Jahrhunderte, den ganzen von uns eingenommenen Raum mit einem Blick, — man findet keine anziehende Erinnerung, kein ehrwürdiges Denkmal, das machtvoll von der Vergangenheit spräche. Wir leben nur im Gegenwärtigen, in seinen engsten Grenzen, ohne Vergangenheit und Zukunft, inmitten eines toten Stillstands . . . Einzig in der Welt haben wir der Welt nichts geschenkt, nichts von ihr gelernt; wir haben nicht e i n e Idee zur Masse der Ideen der Menschheit beigetragen, nichts zum Fortschritt des menschlichen Wissens gewirkt, und alles, was wir von jenem Fortschritt mitbekommen haben, wurde von uns entstellt." Tschaadajew sprach weiterhin dem russischen Volk jede organische Entwicklung ab, wies auf das Tatarische in der russischen Autokratie hin und verglich das orthodoxe Christentum seiner Entwicklung nach mit dem abessinischen.

Als Grund dieser Verhältnisse bezeichnete Tschaadajew die Tatsache, daß Rußland das Christentum in seiner schismatischen Form von Byzanz übernommen hat. Der erste philosophische Brief gehört organisch zu den übrigen, die aber der russischen Öffentlichkeit in ihrem Zusammenhang zunächst unbekannt blieben, weil die Zensur sofort eingriff und das „Teleskop" verbot; Tschaadajew wurde für wahnsinnig erklärt und ärztlicher Kontrolle unterstellt. Die Briefe

z u s a m m e n aber geben erst das geschichtsphilosophische Weltbild Tschaadajews, aus dem das Urteil über Rußland fiel. Die Geschichte ist für ihn wesentlich Geschichte der Ideen, aber nicht bloß der dem Menschengeist entsprungenen, sondern von Gott gelenkte Geschichte. Gott hat im Christentum der Menschheit eine höhere Idee gegeben, als sie selbst zu finden vermochte. Alles menschliche Streben ging bis zur Zeit der Offenbarung auf Eudaimonie, persönliches Wohlbefinden im weitesten Sinne, dem auch Philosophie und Kunst dienten, und mit dieser Idee war jede Kulturentwicklung nach einer gewissen Zeit der Blüte zum sittlichen Verfall verurteilt. Mit der Offenbarung ist ein höheres Prinzip in der Geschichte wirksam geworden, so daß die Christenheit den spätantiken Verfall überstehen konnte und nun in unendlicher Entwicklung begriffen ist. Die wesentliche und im Grunde einzige Form aber, die das Christentum hat, ist seine soziale. Die höchste christliche Tugend ist der Verzicht des Individuums auf sein Selbst zugunsten des allgemeinen Wohls. Das Christentum ist wesentlich: einheitlich, sozial, universell. Dieses Wesen hat aber nur eine einzige Konfession in vollem Umfang bewahrt: der römische Katholizismus, der im Papsttum das organisatorische Prinzip der Einheit besitzt. Nur mit der christlichen Idee in katholischer Form ist die Menschheit zu einem unendlichen Fortschritt fähig. Das Abendland war nur solange eine blühende, gesunde Einheit, als es in e i n e m Glauben geeint lebte. 1500 Jahre lang hat der eine katholische Glaube den Fortschritt des Westens ermöglicht und die einzigartigen Früchte der Kultur und Zivilisation gezeitigt, die Europa aufzuweisen hat. Diese Einheit ist seit Beginn der Neuzeit bedroht durch den Protestantismus und die Aufklärung. Jener hat das Prinzip der Einheit durchbrochen und die Gespaltenheit des Heidentums in die christliche Welt wiedereingeführt, diese will die Geschichte aus einer Serie zufälliger Ereignisse und Ursachen erklären und leugnet die göttliche Lenkung. Wenn Rußland an den sozialen, kulturellen und geistigen Errungenschaften der christlichen Welt Anteil haben will, dann muß es sich vom Schisma ab- und der katholischen Idee zuwenden. Rußland hat alles von Europa zu erwarten, kann aber nur an dessen Leben teilnehmen, wenn es unter der erzieherischen Führung des Westens die entsprechende Entwicklung nachholt.

Der „Erste Philosophische Brief" erregte bei seinem Erscheinen in der russischen Geisteswelt größtes Aufsehen.[1]) Wochenlang wurde in allen Gesellschaftskreisen fast nur von ihm gesprochen. Allerdings stieß er auf fast allgemeine heftige Ablehnung. Das aufkeimende russische Sendungsbewußtsein fühlte sich getroffen. Nur das Urteil Puschkins und Herzens differiert von dem des großen Publikums.

[1]) Tschaadajew, Lettres philosophiques, herausgeg. 1862 v. P. Gagarin. Deutsch in „Östliches Christentum" Bd. I, C. H. Beck, 1925. Geschrieben wurden die Briefe von Tsch. 1828—31. Der „Erste Brief" erschien 1836 im Moskauer „Teleskop".

Herzen las den Brief in seiner Verbannung in Wjatka und hat den großen Eindruck geschildert, den er auf ihn gemacht hat. Hier habe sich zum erstenmal unverhohlen die tiefe Enttäuschung und Verzweiflung ausgesprochen, die der an europäischen Ideen gebildete und von ihnen durchdrungene Russe angesichts der trostlosen Zustände in seinem vom Despotismus unterdrückten Lande empfinden müsse. Tatsächlich hat Herzen von da an Tschaadajew immer als den Begründer des Westlertums in Rußland angesehen.[2])

Der Brief führte fast augenblicklich zu einer Spaltung der Öffentlichkeit in Westler und Slawophile. Jene glaubten, Rußland könne nur zu einer kulturell führenden Nation werden, wenn es von Europa alles Wesentliche lernte und seine Errungenschaften übernähme. Sie bejahten deshalb die Tat Peters des Großen, der als erster ein Fenster aufgestoßen habe. Die Slawophilen aber glaubten, im russischen Volke und seiner religiösen und volklichen Eigenart seien schon alle Keime zu einer glänzenden zukünftigen Entwicklung vorhanden; man brauche diese nur zur Entfaltung zu bringen. Sie sahen in der Kopie westlicher Zustände etwas Negatives und verneinten die Tat Peters, die ein störender Faktor in der Entwicklung russischer Eigenart geworden sei, dessen Spuren getilgt werden müßten.

Slawophile und Westler waren sich allerdings in gewissen liberalen Forderungen einig: beide verlangten die Abschaffung der Körperstrafe, der Zensur und der Leibeigenschaft, standen also in Opposition zur Regierung.

Die Maßnahmen, die die Regierung gegen Tschaadajew nach dem Erscheinen des Briefes ergriff, trafen diesen um so schmerzlicher, als er inzwischen unter dem Eindruck der franz. Revolution von 1830 seine Ansichten zum Teil revidiert hatte. Er unternahm es deshalb 1837, sich vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Die „Apologie eines Wahnsinnigen"[3]*) enthält diese Korrekturen.*

Durch Puschkin hat er eine andere Auffassung von den Auswirkungen der petrinischen Reform gewonnen. Mit Peter beginnt die russische Geschichte. Peter fand sich vor die „rein materielle" Tatsache gestellt, daß Rußland durch die geographische Ausdehnung des russischen Volkes zur Großmacht geworden war. Hätte er eine reiche Vergangenheit vorgefunden, dann hätte er auch in der russ. Nationalität selber die Mittel für die Erneuerung gesucht und gefunden. „Und hätte das Land seinerseits in diesem Falle geduldet, daß man ihm seine Vergangenheit raubte und ihm gewissermaßen Europa auferlegte?" Aber Peter fand nur weißes Papier.

Seit Peter zählen die Russen zu den Völkern Europas, und sie schreiten mit Riesenschritten vorwärts. Eine „ungeheure Entwicklung" hat begonnen. Es zeigt sich, daß es für Rußland sogar von

[2]) A. Herzen, Byloe i dumy (Erlebtes und Erdachtes), IV, 30.
[3]) Tschaadajew, Apologie d'un fou, geschrieben 1836/37.

unermeßlichem Vorteil ist, frei von Vergangenheit und Tradition zu sein. Denn so wird sein Fortschritt von keinen schwerüberwindlichen Traditionen und Gewohnheiten gehemmt. Auch der russischen Kirche erkennt Tschaadajew nun eine andere Rolle zu. „Es war übertrieben, nicht den Anteil anzuerkennen, den diese so demütige und manchmal so heldenmütige Kirche" an Rußlands Bildung gehabt hat. Nur durch die Orthodoxie, die als Ersatz für die Spaltung von Rom Demut und Reinheit des Glaubens in besonderer Weise bewahrt hat, nahm Rußland in einem gewissen Sinne doch schon vor Peter an der Geschichte teil.

Aber um sich zu entwickeln, muß Rußland sich vom Osten ab- und dem Westen zuwenden. „Es hat den ungeheuren Vorteil, aus alledem, was der Westen geschaffen hat, Gewinn ziehen zu können, ohne in seine Fehler, Irrtümer und irrigen Meinungen zu verfallen." Diese sind: Protestantismus, Nationalismus, Sozialismus. Die „gefährliche" Wirksamkeit dieser Kräfte war Tschaadajew 1830 plötzlich erschütternd klar geworden. Im „Memorandum an den Grafen Benckendorff"[4]) schreibt er: „Ich fühle, wie mir die Tränen in die Augen treten, wenn ich diesen großen Zusammenbruch der alten, meiner alten Gesellschaft betrachte; dieses allgemeine Übel, das so unvorhergesehener Weise auf mein Europa niedergefallen ist, hat meine eigene Krankheit verdoppelt." Europa ist „vom Zusammenbruch bedroht", fern von jenen „goldenen Jahrhunderten", wo es „ganz christlich und ganz den evangelischen Ideen der Demut und des kindlichen Gehorsams gewonnen war". Rußland muß nun die Aufgabe Europas übernehmen. Es wird „keine nationale Politik" treiben, sondern „die des Menschengeschlechts". Rußland steht die Aufgabe der „Lösung aller Fragen" bevor, welche die Menschheit quälen, und es wird „eines Tages das Wort des menschlichen Geheimnisses aussprechen". Denn „alles strebt zu einem Ende", dieses Ende aber „ist das Reich Gottes" und dieses „muß wohl" in Rußland erstehen. Aber Rußland kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn es sich alles aneignet, was Europa groß gemacht hat, und die Idee, die es übernimmt, spontan weiterentwickelt, nachdem es sie mit seinem Bewußtsein durchdrungen hat. „Dieses Licht, um das wir die anderen Völker beneiden, ist nichts anderes als die Frucht des Einflusses, den dort die religiösen Ideen ausgeübt haben." Rußland muß der Erbe nicht des „politischen Europas" werden, denn das ist das Europa der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sondern des „meditierenden Europas", des christlichen, dessen Vertreter im 19. Jahrhundert Schelling, de Maistre, de Bonald und Newman sind. (Tschaadajew folgte mit lebhafter Sympathie der Oxfordbewegung).

---

[4]) Tschaadajew, Mémoire au comte Benkendorf, 1832. Es handelt sich um einen Brief, der der Verteidigung des Artikels „Das 19. Jahrhundert" von I. Kirejewskij dienen sollte. Er zirkulierte handschriftlich in Moskau. Den jetzigen Titel gab ihm P. Gagarin, der ihn zuerst veröffentlicht hat.

Seine katholisierende Richtung — Tschaadajew ist nie zur römisch-katholischen Kirche übergetreten, empfing vielmehr am Sterbetag, Karsamstag 1856, Absolution und hl. Kommunion von einem orthodoxen Geistlichen —, sein Westlertum und seine eigenartige Geschichtsauffassung, die wesentlich religiös s o z i a l ist, machten Tschaadajew in den letzten zwanzig Jahren zu einem einsamen Menschen. Nicht als ob die Beziehungen zu den bedeutenden Geistern seiner Zeit abgebrochen gewesen wären. Im Gegenteil, trotz der philosophischen Meinungsverschiedenheiten blieb er in enger persönlicher Beziehung zu führenden Slawophilen, zu Granowskij und dem aus Europa (München) zurückkehrenden Tjuttschew, der so ganz andere Ideen vertrat und doch auch Europäer war. „Sehr traurig und sehr einsam" vergingen die letzten Lebensjahre, wo Krankheit, Verschuldung — er hatte sein Vermögen verschwendet und Leibeigene verkauft, um im Ausland und in Moskau elegant leben zu können — und tiefe Depressionen bis zu Gedanken an Selbstmord ihn bedrängten. Und doch blieb Tschaadajew ein von allen geachteter Repräsentant des Moskauer Adels — durch seine tadellose, ein wenig ins Snobbistische gehende Eleganz, seine resignierte Gleichgültigkeit, seine von Geist sprühenden Dispute im Englischen Club, vor allem aber, für die ihm geistig Ebenbürtigen, als der große Unabhängige, der Europäer unter den Russen und der Mann umfassender Belesenheit und Bildung. Nicht nur die Slawophilen, auch die Westler blieben ihm fremd. Schon der gesellschaftliche Abstand trennte sie von ihm. Tschaadajew war Adliger, Belinskij und seine Freunde hingegen gehörten meist dem Bürgerstand an; Granowskij war Hegelianer; und sie alle, wie auch die Slawophilen, hatten keine Sympathie für den römischen Katholizismus. Nur Fürst Gagarin wurde sein Schüler, ging sogar bis zum Äußersten und wurde im Ausland Mitglied der Gesellschaft Jesu.

Tschaadajew, Gagarin und Petscherin blieben in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts die einzigen namhaften Vertreter einer katholischen Weltanschauung unter den geistig führenden Russen. Erst in Solowjew fanden sie in den 80er Jahren einen späten Nachfolger, der manche Ideen Tschaadajews wiederaufnehmen sollte.

II.

In welchem Verhältnis steht nun Dostojewskij zu Tschaadajew? Persönlich hat er ihn nicht gekannt, da er in Petersburg, dieser aber in Moskau lebte. Tschaadajew findet sich im Werke Dostojewskijs namentlich nur wenige Male erwähnt. In den Entwürfen zu den „Dämonen" kommt Dostojewskij auf Tschatskij, den Helden der Gribojedowschen Komödie „Verstand schafft Leiden" zu sprechen, in dem er den typischen Liberalen der Dekabristenzeit sieht[5]*). Seit 1823 zir-*

[5]) Siehe Dostojewski-Gesamtausgabe des Verlages R. Piper & Co. I, 6, 2, S. 1085 ff (nach dieser Ausgabe wird auch im folgenden zitiert).

kulierten in Moskau zahlreiche Manuskripte des Stückes, und man glaubte allgemein, daß Gribojedow mit Tschatskij Tschaadajew gemeint habe. 1823 schrieb Puschkin an Wjasemskij: „Wer ist Gribojedow? Man hat mir gesagt, er hätte ein Stück über Tschaadajew geschrieben!"[6]) Tschaadajew selbst befand sich damals im Ausland. Dostojewskij läßt in den genannten Entwürfen Schatow sagen: „Tschatskij . . . war nicht einmal fähig, von selbst darauf zu verfallen, daß man die Zeit auch anders als ‚zur Feder von den Karten, von ihr zurück zum Spiel' verbringen konnte — sogar in dem damaligen Moskau! Er war Herr und Gutsbesitzer, und für ihn existierte außer seinen Kreisen überhaupt nichts, — das ist der Grund, warum er über das Leben der höheren Moskauer Gesellschaft in solche Verzweiflung geriet, ganz als ob es außer diesem Leben in Rußland ein anderes gar nicht gegeben hätte. Das russische Volk übersah er einfach, wie dies alle unsere ‚Vorderen' taten, übersah es um so mehr, je mehr er zu den ‚Vorderen' gehörte. Je mehr Herr er war und je mehr Vorderster, um so mehr empfand er Haß — nicht gegen die russischen Einrichtungen, sondern gegen das russische Volk. Über das russische Volk, über seinen Glauben, seine Geschichte, seine Sitten, seine Bedeutung und seine große Millionenmasse machte er sich nicht mehr Gedanken als über den Pachtzinsparagraphen. Und genau so dachten auch die Dekabristen, Professoren, Dichter und Liberalen, und überhaupt alle Reformatoren bis zum Zar-Befreier (Alexander II.). Tschatskij ließ sich von seinen Bauern Pacht zahlen, um mit diesem Gelde in Paris leben zu können, Cousin zu hören und womöglich mit Tschaadajewschem oder Fürst Gagarinschem Katholizismus zu enden, oder, wenn er ein Freidenker war, mit einem Haß auf Rußland wie etwa Belinskij und tutti quanti." Dostojewskij zählt Tschaadajew in den „Dämonen" mit zu den Vätern, die den Nihilismus ihrer Söhne, der entarteten Gutsbesitzerskinder und ihrer Trabanten, der Seminaristen der 60er Jahre, auf dem Gewissen haben. Schon in den „Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke" erwähnt er Tschaadajew und sagt, daß nur noch Belinskij „so dreist, aber mitunter auch so blind wie er über vieles uns Eigentümliche ungehalten gewesen ist und anscheinend alles Russische verachtet hat."[7]) Bis 1870 hat Dostojewskij also Tschaadajews Ideen völlig abgelehnt, in ihm vor allem (oder nur) den Autor des „Ersten Briefs" gesehen und ihn zu den extremen Westlern gezählt, aber auch zur Oberschicht, die sich vom Volke getrennt hat und seine Wahrheit nicht sieht oder anerkennen will. Ja, er behauptet sogar, daß Tschaadajew nicht nur die sozialen und politischen Einrichtungen, sondern das russische Volk selbst gehaßt habe, was eher auf Herzen zutrifft. Als typischer abstrakter Idealist habe er in praktischen Dingen

[6]) „Russkij Archiw", 1874, I, Kol. 119.

[7]) a. a. O., I, 11; S. 173/4.

einen offenen Zynismus an den Tag gelegt. (Er kämpfte für die Bauernbefreiung, verkaufte aber seine Bauern, um in Paris zu leben.)

Es scheint aber, daß Dostojewskij sich um ca. 1870 näher mit der Person Tschaadajews vertraut gemacht hat. Als Studienmaterial mögen ihm hierbei die in den Zeitschriften veröffentlichten Artikel über diesen gedient haben[8]*). Als er die Pläne zum „Leben eines großen Sünders" entwarf, dachte er daran, eine Gestalt einzuführen, die den Charakter und die Züge Tschaadajews tragen sollte. Die Entwürfe gehören zu dem Großartigsten, das Dostojewskij hinterlassen hat. Sie enthalten die Ideen zu allen späteren Romanen im Keime oder der ersten Ausführung in sich. Der Roman sollte fünf große Erzählungen umfassen, das Grundproblem „die Frage nach dem Dasein Gottes" sein. In einem Briefe an Majkow ist der Inhalt angegeben: „Der Held ist im Lauf des Lebens bald Atheist, bald gläubig, bald Fanatiker und Sektierer, dann wieder Atheist. Die zweite Erzählung wird sich ganz im Kloster abspielen. Auf diesen zweiten Teil habe ich alle meine Hoffnung gesetzt ... (Ihnen allein, Apollon Nikolajewitsch, vertraue ich es an: in der 2. Erzählung will ich Tichon Sadonskij als Hauptfigur auftreten lassen, natürlich unter anderem Namen, aber es wird gleichfalls ein Bischof sein, der im Kloster im Ruhestand lebt.) Ein dreizehnjähriger Knabe, der an einem schweren Verbrechen teilgenommen hat, geistig entwickelt, aber verdorben (ich kenne diesen Typ), der zukünftige Held des ganzen Romans, ist von seinen Eltern ... zur Erziehung ins Kloster gegeben worden. Der kleine Wolf und Nihilist kommt mit Tichon zusammen. ... Ins gleiche Kloster versetze ich auch Tschaadajew (natürlich auch unter anderem Namen.) Warum sollte Tschaadajew nicht ein Jahr im Kloster sitzen? Stellen Sie sich vor, Tschaadajew habe sich nach jenem ersten Artikel, dessentwegen die Ärzte ihn wöchentlich untersuchten, nicht enthalten können und, sagen wir im Ausland, in französischer Sprache eine Broschüre veröffentlicht*[9]*). Es wäre doch durchaus möglich gewesen, daß man ihn dafür ein Jahr lang ins Kloster verbannt hätte. Zu Tschaadajew aber können Gäste und Freunde kommen, Belinskij z. B., Granowskij, auch Puschkin. (Sehen Sie, es geht mir nicht um Tschaadajew, ich verwende nur den Typ im Roman). Im Kloster ist auch Pawl der Preußische*[10]*), Golubow*[11]*) und der Mönch Parfenij*[12]*)"* [13]*).*

[8]) Artikel Shicharews (Westnik Jewropy, 1871, 7, 9), Longinows (Russkij Westnik, 1862, 11) und Swerbejews (Russkij Archiw, 1868, SS. 976—1001).

[9]) Tschaadajew hatte tatsächlich die Absicht, einen Artikel im „Univers" zu veröffentlichen, scheint aber nach neuesten Forschungsergebnissen es nicht getan zu haben. Jedenfalls ist der Artikel bisher nur in russischer Übersetzung Shicharews gefunden worden.

[10]) Zar Pawl I., 1754—1801, wurde bei einem Aufstand, als man ihn im Gefängnis zwingen wollte, „freiwillig" abzudanken, erdrosselt.

[11]) Golubow — altgläubiger Redakteur der Zeitschrift „Wahrheit", der in den 60er Jahren zur orthod. Kirche übertrat.

[12]) Vergl. „Die Reise des Mönches Parfenij nach Athos" (russisch).

[13]) „Der unbekannte Dostojewski", Verlag R. Piper & Co., S. 122—124.

Aus diesem Brief vom 25. 3. (6. 4.) 1870 geht hervor, daß Dostojewskij sich näher mit der Person Tschaadajews befaßt haben muß. Tatsächlich schrieb Tatischtschew 1836 nach Veröffentlichung des „Ersten Briefes" an den Unterrichtsminister Uwarow: „Man muß (Tschaadajew) der Kirche überliefern. Einsamkeit, Fasten und Gebet werden die Ermahnungen der Geistlichen unterstützen, um dieses verirrte Schaf in den Schoß der (orthodoxen) Kirche zurückzuführen".[14]) Dostojewskij irrt sich in einigen Details. Tschaadajew wurde nur von einem Arzt, aber täglich visitiert, allerdings wurde der Amtsarzt des Stadtbezirks wegen unmöglichen Benehmens durch einen anderen, ihm befreundeten ersetzt. Er durfte Besuch empfangen. Richtig ist auch, daß Tschaadajew mit Puschkin befreundet und mit Granowskij bekannt war. Das Verhältnis zu Belinskij hingegen ist fingiert. Es fragt sich nun, welche Gründe Dostojewskij hatte, Tschaadajew in seiner Romanerzählung auftreten zu lassen, und ob er diesen Plan später fallen gelassen hat oder nicht.

Um zunächst auf die letzte dieser Fragen einzugehen, so ist man im allgemeinen der Ansicht, Dostojewskij habe dem Stepan Trofimowitsch Werchowenskij der „Dämonen" einige Züge Tschaadajews verliehen, ferner dem Mjussow der „Brüder Karamasow" (Theorie Rosanows)[15]). Diese Ansicht vertritt auch Ch. Quénet in seiner 1931 erschienenen Arbeit über „Tchaadaev et les Lettres philosophiques"[16]). Richtig ist sicher, daß Stepan Trofimowitsch einiges von Tschaadajew hat. Vor allem sein ängstliches Verhalten während der Beschlagnahme seiner Papiere gleicht bis auf Einzelheiten dem Tschaadajews 1836. Aber aus den Entwürfen Dostojewskijs geht klar hervor, daß er mit Stefan Trofimowitsch doch vor allem Granowskij gemeint, oder besser: karikiert hat. Dort wird er noch durchwegs „Gr." = Granowskij genannt. Man lese im übrigen hierüber bei Quénet nach. Mjussow scheint mir hingegen nur ganz entfernte vage Ähnlichkeit mit Tschaadajew zu haben, auch sein Haß auf die „Ultramontanen" spricht gegen die Hypothese. Ganz übersehen worden ist aber allem Anschein nach die Tatsache, daß der Werssilow des „Jüngling" überraschend viele Züge Tschaadajews trägt. Ich glaube zeigen zu können, daß Dostojewskij im „Jüngling" die Idee der Entwürfe zum „Leben eines großen Sünders" wieder aufgenommen hat. Das Verhältnis Tschaadajews zum kleinen Wolf kehrt umgewandelt in dem Werssilows zu Arkadij wieder. Hier im folgenden die Gründe für meine Annahme:

Der alte Fürst Ssokolskij erzählt dem Jüngling von Werssilow, dieser sei in Europa zum Katholizismus übergetreten. Das sei nicht bloß ein Petersburger Gerede, sondern „Ich versichere dich bei al-

[14]) Lemke, Nikolajewskije shandarmy i literatura 1826—1855 gg., 1908, S. 415.

[15]) Vergl. „Krititscheskij kommentarij k sotschinenijam F. M. Dostojewskago, zusammengest. v. Selinskij, 1906, 4. Teil, S. 1—18.

[16]) Ch. Quénet, Tchaadaev et les Lettres Philosophiques, 1931, S. 413—16.

lem, was heilig ist, es war so.“[17]) *Demnach ist Werssilow zur Zeit der Handlung römischer Katholik. Wer nun Dostojewskij kennt, weiß, daß er dabei nur an Tschaadajew oder Gagarin gedacht haben kann. Werssilow ist Westler. In seiner „Beichte“ bekennt er Arkadij: „Europa ist genau so unser Vaterland wie Rußland. Oh mehr noch! Man kann Rußland nicht heißer lieben, als ich es liebe, aber ich habe mir nie einen Vorwurf daraus gemacht, daß Venedig, Rom, Paris, daß die Schätze ihrer Wissenschaften und Künste, daß ihre ganze Geschichte mir teurer sind als Rußland“.*[18]) *Ich erwähne einen weiteren auffallenden Zug: Dem alten Fürsten wird von Arkadij berichtet, daß man Werssilow einen „Weiberpropheten“ genannt habe, worauf er mit Entzücken ausruft: „Als Bonmot ist es prachtvoll, und weißt du, es hat einen ungeheuer tiefen Sinn ... Die Idee ist ganz richtig!“*[19]) *Auch dafür gibt es in der Biographie Tschaadajews einen Anhaltspunkt. D. W. Dawydow nannte ihn 1838 in einem satyrischen Gedicht „Altjungfern-Beichtvater“*[20]).

Die Ähnlichkeit der Lebensgeschichte und Charakterzüge Werssilows mit denen Tschaadajews lassen sich leicht nachweisen. Beide waren Gardeoffiziere, beide haben das erstemal drei Jahre im Ausland verbracht und dann längere Zeit in Moskau gelebt, wo sie an dem Betrieb der „ganzen lebenslustigen Gesellschaft“ teilnahmen. In den Liebesbeziehungen Werssilows zu der kranken Lydia Achmakowa spiegelt sich die Liebe Tschaadajews zu der kränklichen und schwachen A. S. Norowa. Shicharew meint: „Die Liebe dieses jungen, sterbenden Mädchens war vielleicht die rührendste und schönste Episode im Leben Tsch.'s“.[21]) *Auch die Vermögensverhältnisse sind die gleichen: „Bald war er gänzlich mittellos“, schreibt Dostojewskij vom alten Werssilow, „und stand vor dem Nichts, bald fiel ihm wieder ein Vermögen zu und er war von Neuen auf der Höhe“.*[22]) *Auch Tschaadajew war ein Verschwender, der nicht mit Geld umzugehen verstand. Werssilow führt, während die Romanhandlung abläuft, einen Prozeß um eine Erbschaft. Tschaadajew erbte 1852 von seiner Tante, aber die Erbschaft wurde ihm streitig gemacht; was lange Schwierigkeiten nach sich zog.*[23]) *Beide lieben die Eleganz und kleiden sich tadellos (Werssilow stöhnt, wenn er zwei Tage dasselbe Hemd tragen muß).*

Dem Charakter nach ist Werssilow „ein unglaublich hochmütiger Mensch, der nicht etwa von der Gesellschaft ausgestoßen worden war, sondern der vielmehr selbst die Gesellschaft hinausgeworfen

[17]) Der Jüngling, I, 2, 3
[18]) III, 7, 2
[19]) I, 10, 2
[20]) Westnik Jewropy, 1871, 9, S. 40, Artikel Shicharews
[21]) Ebenda, S. 15
[22]) Der Jüngling, I, 4, 4
[23]) Quénet, a. a. O., S. 377

hatte, so unbeirrt und überlegen war sein Verhalten."[24]) Er erscheint den Mitmenschen als ein „vollständiges Rätsel"[25]), ist stolz, unnahbar, verschlossen, blasiert. Wenn er spricht, so bildet er die Worte nachlässig, im Ton gereizten Widerwillens und mit einem Unterton feinen Spotts. Aber andererseits kann er ganz plötzlich eine „entzückende Treuherzigkeit" an den Tag legen, „die er Gott weiß woher" nimmt[26]); seine Sprache kann aufrichtig demütig erscheinen. Sein Gesichtsausdruck ist ein „Gemisch von Trauer und Spott"[27]), seine ganze Erscheinung verrät, daß er ein Mensch mit grenzenloser Eigenliebe ist (Das behaupteten auch A. Turgenew und Wjasemskij von Tschaadajew). Diese Schilderung paßt haargenau auf den Charakter Tschaadajews, wie ihn uns Zeitgenossen, z. B. Puschkin, dargestellt haben (Vergl. Onegins Charakterporträt im „Eugen Onegin", I, 25/6 u. I, 45/6).

Eine weitere auffällige Parallele zu Tschaadajew stellt die Tatsache dar, daß Arkadij seinen Vater das erstemal in der Rolle des Tschatkij sieht, den er auf einem Moskauer Liebhabertheater spielt. Ganz entzückt ruft das Kind aus: „Ach, wie fein, der richtige Tschatskij!"[28]) Natürlich, Werssilow lebt in den 60er und 70er Jahren, muß also den weiterentwickelten Tschaadajew darstellen. Daher der Unterschied seiner späteren Lebensgeschichte zu der seines Vorbildes. Er geht wiederholt ins Ausland und wird nach der großen Reform von 1861 Friedensrichter, d. h. er schlichtet Rechtsstreitigkeiten bei der Landaufteilung an die befreiten Bauern. Er kennt die Bestrebungen der politischen Sozialisten. Und dennoch sind auch in den geistigen Ideen die Übereinstimmungen ganz auffallend.

Da ist zunächst das gleichgültige Verhalten den Ikonen gegenüber. Als sich Werssilow nach der Katastrophe des Romans auf die hl. Kommunion vorbereitet, stört ihn plötzlich irgendein „komischer Kontrast" im Aussehen und Benehmen des Geistlichen und er bricht das Fasten mit den Worten ab: „Ich liebe den lieben Gott sehr, aber dazu bin ich nicht fähig!"[29]) Aber derselbe Werssilow verkündete zuvor bei seiner Rückkehr aus Europa plötzlich in der höheren Gesellschaft Gott, fanatisierte und erschreckte ihre Mitglieder, soll sogar unter den Kleidern Büßerketten getragen und sich kasteit haben. Gleichzeitig aber speiste er im Club. „Nun gut, ich will gar nichts sagen", meint der alte Fürst dazu, „wenn es irgend so ein Mönch oder Einsiedler ist; — ein Mensch aber, der hier unter uns im Frack einhergeht . . . und plötzlich . . . heilige Gebeine! . . . Ein seltsamer Wunsch für einen Gentleman!"[30])

---

[24]) Der Jüngling, I, 1, 8
[25]) I, 1, 3
[26]) I, 1, 5
[27]) III, 7, 1
[28]) I, 6, 3
[29]) III, 13, 1

Werssilows Briefe und Taten „riechen nach dem Narrenhaus", es wird wiederholt erklärt, er sei „übergeschnappt", und schließlich befällt ihn auch so etwas wie eine Schizophrenie. Und doch — als er das Heiligenbild zertrümmert, da ist er keineswegs nur krank, sondern vollzieht eine tiefsymbolische Handlung: Er verurteilt die Religion seines Volkes. Das endgültige Urteil über seine Religiosität lautet: „Er hat gar keine Religion, aber er ist fast bereit, sein Leben zu lassen — für irgend etwas Vages, dem er selbst keinen Namen zu geben vermöchte, woran er aber mit Leidenschaft glaubt."[31])

Aber Werssilow ist Katholik, der weiß, daß alle anderen Ideen Europas unhaltbar sind. Wie Tschaadajew bejaht und liebt er vielleicht nicht so sehr den katholischen Glauben selbst, als vielmehr seine zivilisatorischen und sozialen Früchte. „Nehmen wir an, mein Glaube wäre auch nicht besonders stark gewesen", bekennt er Arkadij, „deswegen hätte ich doch nicht umhingekonnt, um die Idee zu trauern. Ich habe es mir zuzeiten nicht vorstellen können, wie der Mensch ohne Gott leben soll und daß das überhaupt jemals möglich sein wird. Mein Herz ist immer zu dem Schluß gekommen, daß es unmöglich wäre. Aber für eine gewisse Zeit wird es vielleicht doch möglich sein."[32]) *Werssilow hört das „Grabgeläute Europas", er ist nur dorthin gegangen, um es zu beerdigen, mit der tiefsten Trauer um „die fremden alten Steine ..., diese Wunder der alten Gotteswelt, diese Trümmer heiliger Wunderwerke*[33]). *Sie sind uns sogar teurer als ihnen selbst! Sie haben jetzt andere Gedanken und andere Gefühle, und sie schätzen die alten Steine nicht mehr!" „Um Gott trauerte ich." Und worin sieht Werssilow die Abkehr vom alten Glauben in Europa? In den „Genfer Ideen" einer „Tugend ohne Christus (= Gott)", „also den heutigen Ideen, oder richtiger, der Idee der ganzen heutigen Zivilisation"*[34]), *in der religiösen, nationalen und sozialen Zerspaltenheit Europas. „Da war Zank und Streit und Logik; der Franzose war eben Franzose, und weiter nichts, der Deutsche war Deutscher, und weiter nichts, und das mit größerer Anspannung ihrer Kräfte als jemals während ihrer ganzen Geschichte; also hat der Franzose Frankreich niemals größeren Schaden zugefügt als damals, und ebenso der Deutsche seinem Deutschland! Damals gab es in ganz Europa nicht einen einzigen Europäer!"*[35]) *Aus diesem*

---

[30]) Vielleicht auch eine ironische Anspielung D.s auf die Oxford-Bewegung und die Ideen Newmans, von dem er, wie aus einer Anmerkung im „Tagebuch eines Schriftstellers" hervorgeht, wußte.

[31]) Der Jüngling, III, 13, 1

[32]) Zu diesem und dem Folgenden vergl. die Beichte Werssilows im „Jüngling", III, 7, 2 u. 3

[33]) Anspielung auf Verse Chomjakows aus dem Jahre 1850, in denen es heißt: „O schwere Traurigkeit! Die dichten Schatten hüllen / den fernen Westen ein, der heil'gen Wunder Land ..."

[34]) Der Jüngling, II, 1, 4

[35]) Siehe Anm. 32

Zwiespalt aber ist der revolutionäre Sozialismus hervorgegangen, für den sich alle die ungeheuren Probleme der heutigen Welt auf die in Wirklichkeit zweitrangige Frage des Brotes allein reduziert haben. Für Werssilow stehen die Sozialisten teilweise „unter aller Kritik". „Sieh dir die Seminaristen an", heißt es in den Entwürfen zum „Jüngling". „Da gibt es keine Überlieferung, keinen Glauben an die Form. Und doch haben sie sich üppig vermehrt ... Die Schwetschenkos[36]). Sie haben keine Überlieferungen".[37])

Werssilow ist ihnen gegenüber der Repräsentant der Tradition, er soll das verkörpern, was in Tolstojs „Krieg und Frieden" die Rostows sind. „Je suis gentilhomme et je mourrai gentilhomme", ist seine Devise. Und in der „Beichte" entwirft er seine Ideen über die Zukunft des russischen Kulturträgers, des Adels, die sich mit den späteren Ideen Tschaadajews wiederum decken. Er fühlt sich als Angehöriger eines Tausends der geistigen Oberschicht Rußlands, als einziger Europäer unter all den Völkern des Westens, die die Gemeinschaft ihrer Kultur nicht mehr sehen wollen. „Ich hatte auch ohnedies gewußt, daß alles vergehen muß, das ganze Antlitz der alten europäischen Welt, früher oder später. Aber ich, als russischer Europäer, konnte das nicht gutwillig hinnehmen!" Schon seit fast einem Jahrhundert nimmt Rußland an der Geschichte Europas teil, ja, lebt nur für Europa. Es hat einen neuen Typus herausgebildet, den „Typus des Leidens um alle in der ganzen Welt." Dieser Typus schließt das „zukünftige Rußland in sich". Rußland hat bisher nur gelebt, um ihn hervorzubringen. Europa weiß davon nichts. „Und das ist ja selbstverständlich: sie sind unfrei, wir dagegen sind frei", weil nur die Russen ohne fesselnde Tradition sind. Aber Rußland ist jetzt noch nichts. „Nur im Zukunftsgedanken, dessen Träger es sein wird, stelle ich Rußland höher als die ganze europäische Menschheit".[38]) Dieser Zukunftsgedanke ist: die Versöhnung aller positiven Ideen miteinander im Zeichen der bevorstehenden Wiederkunft Christi.

Indem Werssilow Makar Iwanowitsch, den rechtgläubigen Pilger, küßt und begeistert seinen Reden lauscht, denkt er an die nicht mehr ferne Zukunft, wo die ganze russische Nation Edelmann, d. h. Träger der Allmenschheits-Idee sein wird. Das alles muß „schließlich mit dem Reiche Gottes enden".[39])

Und nun zeigt sich die veränderte Einschätzung des Westlers vom Typ Tschaadajews durch Dostojewskij. Werssilow-Tschaadajew ist ein „echter Fortschrittler," der „nicht zu dem Gesindel gehört, das ein Recht auf Ehrlosigkeit proklamiert und von dem man mit Recht sagt: Grattez le Russe et vous verrez le Tartare. „Und glauben

[36]) T. Schewtschenko, 1814—61, ukrainischer Dichter mit revolutionärer Gesinnung.

[37]) „Der unbekannte Dostojewski", S. 468.

[38]) Ebenda, S. 472

[39]) Ebenda, S. 502

Sie mir, echte Liberale, echte und weitherzige Freunde der Menschheit gibt es bei uns durchaus nicht in so großer Zahl, wie wir (bei Anbruch der Reformen) geglaubt hatten".[40]) *Nach der Beichte seines Vaters sagt Arkadij: „Besonders froh war ich darüber, daß es mir jetzt ganz klar geworden war, daß er in Wirklichkeit gelitten und getrauert und in Wahrheit und ohne Zweifel viel geliebt hatte, — und das war das Wertvollste von allem".*[41])

Aus dieser überraschenden Vielzahl übereinstimmender Züge im Charakter, in der Lebensgeschichte und in den Ideen Werssilows und Tschaadajews geht hervor, daß Dostojewskij diese seine Romangestalt vor allem im Hinblick auf den Vater des Westlertums geschaffen hat. Werssilow sollte der Typ des idealen Westlers sein, mit seinen Fragwürdigkeiten eines wurzellosen Idealismus und dem daraus resultierenden Komplex der Wirklichkeit gegenüber (Beziehung zur Achmakowa!), aber auch mit seiner positiven Seite. Man darf auch nicht übergehen, daß Dostojewskij den „Jüngling" für die „Vaterländischen Annalen" Nekrassows und Ssaltykows geschrieben hat. Aus dem Briefwechsel mit Nekrassow geht deutlich hervor, daß es ihm darauf ankam, etwas zu geben, was auch die Zustimmung der Vertreter der gemäßigten Linken finden würde. Dostojewskij hat sich in den letzten Jahren seines Lebens zunehmend und immer erfolgreicher bemüht, das Westlertum zu verstehen. Während er in den radikalen Westlern der Generation der 40er Jahre nichts anderes sah als aus russischem Instinkt gegen die europäische Tradition kämpfende unbewußte Slawophile, sah er in den konsequentesten Vertretern des Europäismus, denjenigen, die zum Katholizismus neigten und die Tradition des Westens bejahten und deshalb um ihre Erhaltung bangten, Vertreter des aus der Rechtgläubigkeit hervorgegangenen russischen Allmenschheitsgedankens. In der „Puschkin-Rede" konnte Dostojewskij dieses Westlertum als „in seinem letzten Grunde" berechtigt anerkennen.[42]) *Seine Ideen seien aus dem russischen Volkstum hervorgegangen und sprächen unbewußt in der Seele der europäisierten Oberschicht, soweit diese noch der Idee lebe. Die „Idee des brüderlichen Einvernehmens aller Völker nach dem evangelischen Gesetz Christi" ist aber die ursprünglich gemeinsame christliche Grundidee des Westens und Ostens, nur daß sie in Rußland rein bewahrt blieb, im sozialen Leben Europas hingegen verloren ging, wo nur noch vereinzelte Gruppen und Menschen aus ihr leben. Die Einheit westlicher und östlicher dem christlichen Glauben entstammender Ideen hatte Dostojewskij bei Puschkin gefunden, dem einzigen Russen, der an die Volkswahrheit glaubte und gleichzeitig frei von jedem Komplex Europa gegenüber*

[40]) Der Jüngling, III, 13, 3

[41]) III, 7, 4

[42]) Vergl. Dostojewski-Gesamtausgabe des Verlages R. Piper & Co., II, 12, S. 95 ff.

war. Dostojewskij stellte diese Einheit als die ideale Aufgabe der Zukunft für Westler und Slawophile hin.

Dostojewskij hat als Ideologe den römischen Katholizismus stets abgelehnt. Nicht, daß er die Christlichkeit vieler Heiliger des Westens, vieler seiner großen Denker und Dichter und vieler einfacher Menschen des Volkes geleugnet hätte. Er glaubte nur, die Quelle sei auf ewig vergiftet, die römische Hierarchie sei der dritten Versuchung Christi, dem Machttraum, erlegen. Rom könne sich die universelle Vereinigung nur noch durch Zwang denken. Wir dürfen nicht verkennen, daß die Geschichte des Papsttums im 15. u. 16. und im 18. u. 19. Jahrhundert ihm verschiedentlich zu einer solchen Deutung Anlaß gab. Wenn Dostojewskij dennoch an der Quelle des reinsten Westlertums dem orthodoxen und westlichen Christentum gemeinsame Ideale fand und schließlich bestimmte Ideen Tschaadajews (vor allem des Tschaadajews der „Apologie") anerkennen konnte, so zeigt sich doch in dieser Tatsache die unter aller verschiedenen Entwicklung immer noch vorhandene Einheit der großen katholisch-ökumenischen Welt. Auf diese war er immer wieder gestoßen, beim Anblick der bewunderten Kathedralen des Westens, im „Don Quijote" Cervantes', im Leben der westlichen Heiligen, z. B. eines Johannes von Gott, und selbst in den dichterischen Werken der Schiller, G. Sand und Dickens. Allerdings, sein von lebendiger Glaubenserfahrung getragenes Christentum mußte die russische Gefahr der Volksvergottung einerseits und den verfälschenden Traditionalismus und Idealismus Europas andererseits durchdringen, um darunter das reine Gold des Gesetzes Christi wiederzufinden.

C. G. JUNGs VERSUCH EINER PSYCHOLOGISCHEN DEUTUNG DES TRINITÄTSDOGMAS

WERNER LEIBBRAND

Nicht ohne Absicht wird im folgenden vom konfessionell-theologischen Standpunkt aus der Versuch einer Kritik an dem Unternehmen C. G. Jungs gemacht, das christliche Trinitätsdogma psychologisch zu deuten. Als Grundlage dient die Darstellung innerhalb des 1948 erschienenen Buches „Symbolik des Geistes" und zwar der Teil IV mit dem Titel: „Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas". Ist nämlich eine solche Deutung tatsächlich von Nutzen, so muß sie sich auch gegenüber dem konfessionell Gläubigen bewähren; andernfalls spricht jeder eine so verschiedene Sprache, daß die Deutung zumindest an dieser Stelle scheitern muß.

Entsprechend der üblichen katholischen Auffassung, wie sie etwa bei Diekamp didaktisch dargetan ist, sind „Dogmata pura" mysteria fidei und daher nicht wie „dogmata mixta" dem Verstande erreichbar. Faßt man diesen Grundsatz ins Auge, so muß das von

Jung selbst als „gewagt" bezeichnete Vorhaben fast befremden. Denn er behandelt das Trinitätsdogma sogleich als Dogma mixtum hinsichtlich der Methode. Nicht einmal als Gläubiger wendet er sich diesem Problem zu, sondern ausdrücklich „als Anderer" will er denselben Berg erklimmen, auf dem der Gläubige sitzt. Gerade dieser Satz veranlaßt den Gläubigen zur Stellungnahme. Jung betont ausdrücklich sein theologisches Nichtwissen einschließlich der vorhandenen Spekulationen über das Thema; er will aber dennoch die Symbola einer psychologischen Forschung unterziehen.

Als Paradigmata dienen ihm hierzu das Ambrosius zugedachte, von manchen Fulgentius vindizierte Symbolum Athanasianum, das bekanntlich in der morgen-[1]) und abendländischen Kirche zu Ansehen gelangt ist und in die Liturgie aufgenommen wurde, ferner das Apostolicum[2]), das Symbolum des Gregor Thaumaturgos[3]), Bischofs von Neu-Caesarea im 3. Jhdt., das anläßlich einer Vision bei Übernahme des Episkopats entstand (er war Origenes-Schüler), das Nicaenum von 325 und das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381, sowie das sogenannte Lateranense von 1215.

Tiefenpsychologie soll also von anderer Seite aus herkommend zum Verständnis des Dogma beitragen. Solche Verständnisbeiträge durchziehen die gesamte Kirchengeschichte. Es handelt sich dabei um Weisen des Verstehens neben dem Gegenstand der Offenbarung. Kann die Tiefenpsychologie in solchem Sinne wirksam werden? Tiefenpsychologie ist als Methode keine spekulative Theologie, sie ist bestenfalls etwas, was Ähnlichkeit mit der liberalen Dogmengeschichte haben könnte. Diese sieht nämlich die dogmatische Entwicklung[4]) in einer Aufnahme fremder Bestandteile aus Philosophie und Heidenmysterien; sie zeigt ferner modernistische Einschläge. Zeichen dieses Modernismus ist nach Diekamp das bekannte Schöpfen „aus dem Innern" des Menschen, dessen theoretisch angenommenes Unterbewußtsein ein Bedürfnis nach Gott hat. Damit wird aber Dogma zum Symbol des Glaubensinhalts und dieser selbst wäre einem historischen Wechsel unterworfen.

Bekanntlich hat Pius X. in der Enzyklika pascendi gegen diese „vitale Immanenz" Front gemacht, ebenso das Jus iurandum contra errores modernismi. Der Gläubige wird ferner, wie schon bemerkt, Anstoß daran nehmen müssen, eine empirische Methodik — und das ist die Tiefenpsychologie — auf ein Dogma purum als mysterium fidei anzuwenden. Geschichtlich hat dies 1857 eine Rolle gespielt

[1]) Hier allerdings ohne „filioque"; vgl. Heiler: Urkirche und Ostkirche, 1937.
[2]) „Als knappe Glaubensformel" gegenüber komplizierteren Formulierungen, vgl. Heiler, ibidem S. 102.
[3]) Vgl. Migne, Patrol. Graeca 10, 983, außerdem Harnack: Dogmengeschichte, 1898, S. 140. Die Formulierung richtete sich besonders gegen außerchristliche Philosopheme.
[4]) Vgl. Harnack, ibidem Prolegomena 6.

in der Verwerfung von Günther[5]) und Froschammer[5a]). Die so gewonnenen menschlichen Hinzusetzungen als sogenanntes „Philosophicum inventum" sind unstatthaft.

Jung wirft dieser Frontsetzung Unduldsamkeit vor und verweist auf Clemens, Origenes und den Areopagiten neben Paulus selbst, die allesamt in dieser Hinsicht weniger bedenklich im Denken über Symbolik gewesen seien.

Der nunmehr beginnende Start sucht nach vorchristlichen Triaden, ja nach innertriadischen Beziehungen. Dieses letzte Wort deutet daraufhin, daß er von K ö p g e n s „Gnosis und Christentum" positiv beeindruckt ist. Die babylonischen Göttertriaden werden herangezogen. Aber schon D i e k a m p hat 1930 darauf hingewiesen, daß Es, Marduk und Gibil nur personifizierte Naturerscheinungen sind, und auch der persische Mithraskult der Dreiheit ist keine Trinität, sondern stellt verschiedene Benennungen ein und derselben Person dar. U s e n e r versuchte Ähnliches, S ö d e r b l o m forschte nach buddhistischen Analogien und H a r n a c k dachte daran, die historische Polemik zwischen Juden und Christen als natürliche Erklärungsweise zu benutzen. Erinnert sei nur noch an die pantheistischen Versuche, etwa bei Hegel, wo aus dem Absoluten und dem reinen Denken das Denkobjekt des Logos entsteht, der Absolutes und Welt zugleich darstellt und von dem aus man schließlich als Drittem zum selbstbewußten Geist gelangt.

Theistisch hat besonders G ü n t h e r[6]) (1785—1863) Hegelsches Gedankengut benutzt, und R o s m i n i[7]) machte aus Subjektivität, Objektivität und Heiligkeit Personen. Diese Lehre wurde 1887 verworfen.

Das babylonische Beispiel ist wie gesagt wenig überzeugend. Im ägyptischen Ka-mutef sieht Jung eine Zeugungskraft Gottes, durch die die Triade zu echter Trinität werde. Jung benutzt hierbei die Forschungen von Jacobsohn und Preisigke. Insbesondere wird auf die nahe historische Beziehung Wert gelegt, und die katholische Lehre wird gelobt, weil sie im Gegensatz zum Protestantismus diese Präfigurationen der christlichen Heilslegende gelten lasse. Nun gewiß, qua Präfiguration kann man es gelten lassen, aber dies beweist nichts

[5]) Die Verdammung Günthers erfolgte gemäß Text Denzinger 1655.

[5a]) 1821 in München wirkend, 1855 Professor, 1896 verstorben in Kreuth. Die Verdammung vgl. Denzinger 1666.

[6]) 1857 verurteilt, an Jean Paul erinnernd. Ergreifen der Mysterien auf wissenschaftliche Weise; hegelisch-cartesisch. Er wirkte stark ein auf den Wiener Domprediger von St. Stefan und Tierarzt Veith. (Vgl. Diss. Werner-Erlangen 1950).

[7]) 1797—1855 aus Rovereto, 1831 Priester, 1840 in Stresa, später Gesandter des Königs von Sardinien beim Papst. Indiziert, aber von Pius IX. hochgeschätzt. Leo XIII. verurteilte die Lehre; Verfolgung der Schüler. Theoretisch starke Gegensätze vereint; Mitte zwischen Empirie und Ideologie. Manzoni war von ihm begeistert. Vgl. auch M. C a s o t t i : La pedagogia di A. R. e le sue basi filosofiche, Milano 1937.

für die reale Trinität der Ägypter. Für Jung freilich ist es eben mehr, weil er dem Wahrheitsgehalt archetypischer Strukturen mehr vindiziert als es einem Gläubigen oder Theologen möglich ist. Hier zeigt sich also eine „Synchysis Horon", die im theologischen Interesse beanstandet werden muß.

Zweifellos geistreich ist der Exkurs in den pythagoreisch-platonischen Geistesraum. In der Konzeption des gleichseitigen Dreiecks als einer intellektuellen Idee sieht Jung eine denkerische Voraussetzung für das logische Bild der Trinität. Und er knüpft an die bekannte Stelle im Timaios 31B-32 an. Es ergebe sich nämlich, daß die Dreiheit nur im zweidimensionalen Raume gelte, daß aber im körperlichen Raume nicht ein Mittelglied zwischen zweien sein müsse, sondern deren zweite Dreiheit sei mithin nur eine Gedachtheit, nicht Wirklichkeit, und darauf deute schon der eigenartige Beginn des Dialogs hin: Eins, Zwei, Drei, aber der Vierte, mein lieber Timaios, wo bleibt er denn?

Aus der nur gedachten Dreiheit, die aus Teilbar und Unteilbar resultiert, wird bei der körperlichen Schöpfung das „Andere" hineingezwungen, das nun als Widersacher die Quaternio ergibt. Dies widerstreitet der Harmonie. Es sei der Sinn der doppelten Mischung, die der Demiurg vornehme. Für Jung bedeutet diese Darstellung: Natürlich sei die pythagoreische Drei keine Trinität, zudem gebe es auch eine eigentümliche beunruhigende Quaternität, aber der Trinitätsgedanke, die Trinitätsgegebenheit habe archetypischen Gehalt. Es sei der gleiche, der sich in Ägypten gezeigt habe und der im letzten vorchristlichen Alexandrinertum zur Folge habe, daß auch zu Jahwe die Gestalten Logos und Sophia hinzuträten. Dieses so gewonnene Material wird nun zur Interpretation der „Processio"[8]), der „Exporeusis" in der Trinität benutzt. Anläßlich der Interpretation des ägyptischen Ka- mutef hatte er schon von einem nicht logisch ableitbaren „Lebensprinzip" geredet. Die ägyptische Königstheologie sage zwischen Vater und Sohn eine Homoousie aus, die sich im König darstelle. Als Dritter komme hinzu Ka-mutef (= Stier seiner Mutter), der nichts anderes sei als Ka, die Zeugungskraft Gottes.

Gerade in dieser Zeugungskraft und durch diese sind Vater und Sohn nicht triadisch gebunden, wie Jung meint, sondern trinitarisch. Die Trinität ist dann Gott-König Ka, woraus analog gemacht wird: Vater-Sohn-Zeugungskraft als schöpferisches Bindeglied zwischen Vater und Sohn (Gott und König).

Diese Schilderung benutzt Jung zur Interpretation der Processio. Hier scheint nun eine zu grobe vitalistische Analogie vorgenommen zu werden, die die Gefahr einer Mißdeutung in sich birgt. Zeugung und Zeugung ist nicht gleich. Der vitale Vorgang ist anders wie der

[8]) Der Begriff geht auf Johannes zurück. Der Zusammenhang mit der Homoousie wurde 362 zugleich mit den Kappadoziern geschaffen. 381 wurden die Pneumatomachen ausgewiesen; wesentlichen Anteil an der Lehre hatte auch Apollinaris von Laodicea, vgl. auch Oecumenicum II, Denzinger 85.

pneumatische[9]). Denn „Processio" heißt wohl Ursprung einer göttlichen Person aus der anderen, aber so, daß das Produkt innerhalb seines Ursprungsprinzips bleibt. Man nennt dies eine „processio termini", nicht aber „causae", es handelt sich also beileibe nicht um ein „fieri", sondern um ein „esse e principio"; es wird keine Realität zur Wesenheit hinzugefügt. Augustin ist bekanntlich an dem Begriff der Processio gescheitert. Auch ihm gelang die Unterscheidung zwischen Zeugung und Hauchung nicht.

Abwegig scheint auch die weitere Bemerkung zu sein, daß die berühmte Frage nach dem Ursprung des Übels in der Väterzeit nicht existiert habe. Meine eingehende Interpretation der vorsokratischen Ärzte, so besonders des Empedokles und seiner „katharmoi"[10]) zeigt deutlich das Gegenteil.

Nun wendet sich Jung den Symbolis selbst zu: Eingangs behauptet er, im AT gebe es keine Präfigurationen. Auffallend ist aber der bekannte Plural[11]) in Gen. 1, 26. Zumeist wird auch angeführt die personifizierte Weisheit in Prov. 8, 22 und in Sap. Sal. 7,25, sowie 8, 1. Im NT wird zumeist u.a. Luc. 1, 32 und 35 genannt, ebenso Matth. 3, 16.

Kaptiviert vom historischen Entwicklungsgedanken[12]) nennt Jung die Trinität im Apostolicum nur „latent". Davon kann man sich nicht überzeugen. Sowohl die lateinische Formel sec. Rufinum wie die griechische sec. Psalt. Aethelst. sprechen die Trinität eindeutig aus. Sie ist erweiterte Taufformel. Im „Gloria",[13]) jünger als die Taufformel, ist es dasselbe. Bei Zitierung des Symbolum Gregorii Thaumaturgi wird gerade der Schluß nicht angeführt, der die Trinität ihrem Wesen nach besonders kennzeichnet.

Auf die übrigen Symbola, also Decretum Damasi (ca 382), Symbolum Leo IX (1053), auf das Lugduner Conzil von 1274, auf das Florentinum von 1348, auf das Decretum pro Jacobitis 1441, auf die Professio Tridentina von 1564 und die Gregors XIII. 1575, so-

[9]) Vgl. Liebermann, Institut. Theol. Mainz 1827, III, S. 302, 308 ff. Dsgl. Diekamp. Dabei darf man das Wort „vivificans" im Nicaenum nicht biologisch interpretieren. Vielmehr ist nun wieder zu betonen, was ausdrücklich in den Errores Antonii de Rosmini (Denzinger 1915) erklärt wurde: Das „mysterium revelatum" ist entscheidend.

[10]) Leibbrand: Homines bonae voluntatis, Nbg 1946.

[11]) Vgl. Liebermann, ibidem III, S. 168.

[12]) Er wird auch von führenden katholischen Theologen, so etwa von Daniel Feuling in seiner „Kath. Glaubenslehre", 1937, nicht bestritten. Vgl. auch A. Gardeil: Le donné révélé et la théologie (1910 u. 1932).

[13]) Liebermann, ibidem S. 184. Selvaggio, antiq. III, S. 188; Bergier, Traité hist. et dogm. IX, 12. Im übrigen kommen trinitarische Ansätze vor: im 1. Jahrhundert bei Clemens Romanus, ep. ad Corinth; bei Ignatius Martyr, ep. ad Ephes. Im 2. Jahrhundert bei Polycarp [nach Irenaeus bei Eusebius lib IV hist cap. XV] bei Justinus, Apol II, bei Athenagoras ebenso. Im 3. Jahrhundert bei Clemens Alexandr. lib III cap XII u. bei Tertullian, de pudicitia cap XXI.

wie die Pius' X von 1910 gegen die orientalischen Irrtümer geht er nicht ein. Erwähnt wird nur noch das Lateranense IV von 1215.

Der Schluß, der aus dieser Darstellung gezogen wird, ist der typische einer liberalen Theologie: d. h. Jung sieht in der Darstellung einen Entwicklungsgang[14]), wobei die Entwicklung der Trinitätsidee unbewußt den in der ägyptischen Königstheologie erstmals erschienenen Archetypus der Homoousie von Vater-Sohn-Kamutef wieder ad integrum herausgestellt habe. Gewiß sei der ägyptische Gedanke nicht der christliche Archetypus, vielmehr sei dieser ein unanschaulicher Faktor, eine Disposition, die in bestimmtem Moment der Entwicklung menschlichen Geistes wirksam werde. Und Jung benutzt diese dem naturwissenschaftlichen Katalysebegriff so nahen Gedanken in der Tat auch zum Vergleich des Kristallgitters in der Mutterlauge, also zur Verwirklichung eines potentiellen Vorhandenseins. In einem solchen Mutterlaugeprozeß wird die Triadenlehre mit der Trinität zusammen untergebracht. Ein Typus verlangt aber verschiedene Spezifizierungen; hier müßte mehrfaches Auftreten beweisbar sein, sonst handelt es sich nur um eine Individualerscheinung.

Jung kommt es immer wieder darauf an, „die Reihenfolge der Symbola zu illustrieren und ihren Werdegang hinsichtlich der Trinitätslehre darzutun." Er stellt dabei fest, daß diese Entwicklung alle rationalen Auswege und Abwege vermieden oder sogar erfolgreich bekämpft habe, z. B. die arianische Häresie. Hingegen habe sie um die ursprüngliche Dreiheitsandeutung der Hl. Schrift ein Ideengerüst aufgerichtet, das für liberale Vernünftler eine petra scandali sei.

Jung bezeichnet sich also nicht als liberalen Rationalisten. Er setzt sich als Angehöriger einer lebensphilosophischen Psychologie vom Intellektualismus ab, ohne zu bemerken, daß seine empirische Entwicklungspsychologie auch nichts anderes ist als liberale Theologie[15]). Denn es geht bei ihm ja auch um eine historische Entwicklung im vor-intellektuellen Stadium. Die Methode geht gewissermaßen noch hinter die liberale Theologie zurück und postuliert eine nur menschliche Immanenz. Nun ist aber das Aufzeigen solcher „Nur-Immanenz" eigentlich eine Banalität. Daß es zu ontologischen Vorgängen ein bewußtseinsimmanentes Analogon gibt, ist eine ziemliche Selbstverständlichkeit.

Demgegenüber muß an die Position von Troeltsch[16]) anläßlich des Streites um die historische Methode Niebergalls erinnert werden. Es ging 1898 um die historische Methode, also um Christentum und Geschichte. Die Historie wurde als ein Sauerteig bezeichnet, der alles verwandelt und schließlich die ganze bisherige Form theologischer

[14]) Vor dessen Überschätzung hat D. Feuling, ibidem besonders im § 73 gewarnt.

[15]) Vgl. die evolutionistische Parallele bei E. v. Hartmann: Das rel. Bewußtsein d. Menschheit im Stufengang s. Entwicklung, Bln 1882 u. Dorners Antwort 1883 in „Theol. Stud. u. Kritiken" H. 3, S. 629.

[16]) E. Troeltsch: Zur relig. Lage d. Religionsphilosophie u. Ethik, 1913.

Methoden sprengt. Auf Niebergall hat dieser Protest Troeltschs keinen Eindruck gemacht, wie dieser selbst bemerkt, und Troeltsch spricht dann von einer für die Zeit charakteristischen Abstumpfung gegen das Gefühl der in der historischen Methode liegenden Konsequenzen, dem gegenüber die älteren Apologeten des 18. Jhdts. und die wenigen supranaturalistischen der Gegenwart leicht als die tiefer Blickenden sich erweisen dürften. Typisch sei, man sehe nur Einzelprobleme, die aus der Historie erwüchsen. Wir wissen, daß er die Gefahr der Relativierung damals klar erkannt hat. Er selbst wählte indessen diesen geschichtlichen Weg, weil er der Ansicht war, man könne sich ihm so wenig verschließen wie der modernen Naturwissenschaft. Es ist zweifellos ein profaner Weg der Kritik, Analogie und Korrelation. Ihr gegenüber steht die dogmatische Methode, die letztlich analogiefeindlich bis zum Exzeß bleiben muß, weil ihr nur an der Erkennbarkeit der dogmatischen Alleinwahrheit liegt. Ihr Geschichtsanteil ist nicht der der kritischen Historie, sondern der Heilsgeschichte und des Zusammenhangs von Heilstatsachen. Diese Tatsachen aber bedürfen eines ganz anderen optischen Apparates als des eines Historikers. Es ist kein Zweifel, wie auch Troeltsch schon festgestellt hat, daß die Grenzscheide beider Gebiete das W u n d e r darstellt. Die dogmatische Methode ist eine wundererfüllte, die historische eine wunderlose Methode. Daß diese beiden Methoden existieren, liegt wohl an dem doppelten Aspekt Gottes, der in der Geschichte genau so beheimatet ist wie in der Übernatürlichkeit.

Kehren wir nach diesem methodischen Exkurs zur Position J u n g s wieder zurück:

Den Archetypen wird eine weitgehend biologische Analogie zugrundegelegt. Das ist der Kernpunkt der Theorien. Er überspringt die liberale These zugunsten eines strukturellen Phänomens. Das ist eben nur ein Hinausschieben der liberalen Grenze des 19. Jhdt. nach hinten. Als Bedingungen a priori stellen sie den psychischen Spezialfall des dem Biologen vertrauten Typus „pattern of behaviour" dar, das allen Lebewesen ihre spezifische Art verleiht. Wie die Manifestationen, so sagt er, sich im Laufe der Entwicklung ändern könnten, so auch die des Archetypus. Empirisch gesehen sei aber der Archetypus innerhalb der Reichweite organischen Lebens nie entstanden. Er trete mit dem Leben auf den Plan. Das ist Jung'sche Dogmatik, seine lebensimmanente Revelatio, weil undeduzierbar. Weiter gelangt er nicht.

Jung setzt sich nun wieder ab von allen politischen oder historischen Herleitungen, die die Geschichte dieses Dogmas verunziert hätten. Auch sozialökonomisch komme man nicht weiter. Aber bald danach wird man wieder stutzig, wenn es heißt: „Unzweifelhaft entspricht die Dreieinigkeitslehre ursprünglich einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung". „Entspricht", das ist das historische Zauberwort und es wird bekräftigt „unzweifelhaft". Aber dieses Unzweifel-

hafte wird sogleich wieder fraglich im nächsten Satz, wo es heißt: „Dabei ist allerdings nicht festzustellen, ob die soziale Bedingung die Idee hervorgebracht hat oder umgekehrt die Idee primär die soziale Ordnung revolutioniert hat". Ein Satz, den Tröltsch als Paradigma des Relativismus hätte benutzen können. Für Jung ist dies auch nicht interessant. Er verlegt nicht in die Sphäre der Äußerung, sondern in die Sphäre des Wirkens eines Urraums, nicht in die Gesellschaft. Er endet in einem Urmodell des Menschen. Und das Ergebnis ist nun:

„So stellt die Geschichte des Trinitätsdogmas das allmähliche Hervortreten eines Archetypus dar, der die anthropomorphen Vorstellungen vom Vater und Sohn, vom Lebendigsein, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, d. h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur allerheiligsten Dreifaltigkeit. Sie wird von den Zeitgenossen dieser Ereignisse als das aufgefaßt, was die Psychologie als außerbewußte psychische Präsenz bezeichnet. Wenn, wie es hier der Fall war und ist, ein consensus generalis in betreff einer Idee vorliegt, so darf man von einer kollektiven Präsenz sprechen. Ähnliche Präsenzen sind heutzutage die faschistische und die kommunistische Idee, wobei erstere Häuptlingsgewalt und letztere Gütergemeinschaft der primitiven Gesellschaft betont".

Er leugnet das liberalistische Deduzieren. Es liegt ein Urmodell vor als consensus generalis. Von den Nichtpsychologen wird dieselbe als von außen kommend bezeichnet. Auf diese Ansicht des Nichtpsychologen, also des Religiösen, sieht er doch mit einer gewissen Mitleidigkeit als Ausdruck der Ignoranz herab.

Die Geschichte des Trinitätsdogmas kann man gewiß, wenn man sie unter eine Hypothese wie die des Archetypus unter- oder einordnen will, so auffassen. Aber man fragt nach der Eingangsproblematik Jungs. Er wollte doch als Ungläubiger die Trinität näher bringen. Es ist nicht einleuchtend, wieso die Hypothese des Archetypus dies religiös leisten soll. Diese Überzeugung gewinnt an Boden, wenn man die Meditationen über den Hl. Geist liest. Was er sagen will, ist dies: Die Trinität ist nicht so widernatürlich wie die Posivisten denken; sie ist struktuell veranlaßt, wird aber von Gläubigen als myst. fidei bezeichnet, das aber der Mensch nur aus sich selbst herausholt. Darin liegt der idealistische Ansatz.[17])

Der Vater ist im Sohne erschienen, atmet mit ihm gemeinsam, der Sohn hinterläßt den Parakleten. Also atmet der Hl. Geist auch in den Menschen („Ihr seid Götter": Joh. 10, 34 wird zitiert). Diese logische Dreiheitsformel ist psychologisch unmöglich und daher die auftauchende Frage, warum nicht Vater, Sohn, Mutter.

Jung hilft sich hier damit, daß er sagt, es handle sich nicht um eine bloße Naturbedingung, sondern um eine menschliche Re-

[17]) Vgl. R. Kroner: Von Kant bis Hegel I, S. 43 ff. Bei Kant freilich handelt es sich um „logische Reflexion", bei Jung, wie sogleich ersichtlich wird, nicht.

flexion, worunter er allerdings etwas anderes versteht als gewöhnlich der Philosoph: Es ist nicht bloßer Denkakt, sondern Haltung, Vorbehalt mit Freiheit gegenüber dem Zwang der Notwendigkeit: Schließlich ist es soviel wie Bildentwerfen, innere Bezugnahme, aber auch Bewußtwerdung. Er weist auf die Gnosis hin, die in der Tat den Versuch gemacht hat, den Hl. Geist als Mutter zu behandeln. Das würde aber eine Reduktion auf ein natürliches Urbild bedeuten. De facto handle es sich also um einen abstrakten Begriff, eine Künstlichkeit, die aber analog dem Kamutef „irgendwie" zum Wesen der Trinität zu gehören scheine. Und nun heißt es: „Trotzdem man wohl nicht umhin kann, in der Setzung dieses Begriffs ein Resultat mit Überlegung zu erblicken, so braucht letztere keineswegs ein Bewußtseinsakt gewesen zu sein, sondern kann ebensogut sein Dasein einer Offenbarung, d. h. einer unterbewußten Reflexion (= nicht bewußte Präsenz) verdanken, also einer autonomen Leistung des Unterbewußten, genauer gesagt des Selbst, von dem wir gesagt haben, daß dessen Symbole von Gottesbildern nicht unterschieden werden können". Die Psychologie halte allerdings an der begrifflichen Natur fest, denn die Trinität habe anthropomorphe Gestalt und sei also aus angestrengter Geistesarbeit hervorgegangen, wenn schon präformiert durch den zeitlosen (weil biologisch bedingten) Archetypus.

Jung beschäftigt aber immer wieder die neben der Trinität bestehende Tetraktys von Pythagoras über die 4 Rhizomata des Empedokles bis zum vierfachen Satz vom Grunde bei Schopenhauer, und er betont die Unnatürlichkeit der Drei. Man könnte hinzufügen:

Vier Wege Jahwes,
Vier Weltpunkte Babyloniens
Vier Evangelien etc.[18])

Ist die Dreiheit das Vollkommene, so müßte die Vier das Böse sein. Jung polemisiert lang und breit gegen das Böse als Privation, er behauptet sogar, dieser Privationsgedanke sei christlich. Das trifft zweifellos nicht zu, denn in der aristotelischen Philosophie gibt es ebensowenig ein Böses schlechthin, vielmehr entstammt ja gerade der Privationsbegriff der aristotelischen Steresis. Jung ist der Meinung, der Gegensatz Gut und Böse fordere auch eine Substanz des Bösen! In der Gestalt des Teufels oder Lucifer habe das Böse Substanz. Er sei zwar geschaffen, aber autonom ewig. Die gewaltige Machtweite des Teufels passe nicht zur Privation. Er sei ein Faktor von unabsehbarer Potenz. Diese Formulierung ist nun eben gerade nicht Beweis für eine Annahme des Absoluten. Aber Jung verschreibt

[18]) Auf meiner jüngst unternommenen Reise nach Klein-Asien (Türkei) begegnete mir das Material der voraverroistischen und sufitischen „Lauteren Brüder", deren später Vertreter (1059—1111) Al-Ghazzali gewesen ist. Diese naturwissenschaftliche pantheistische Richtung des Sufismus der „Lauteren Brüder" stellt in ihrer 31. Abh. eine Zahlensymbolik dar, die sich ebenfalls u. a. der Vier zuwendet. Vgl. Dieterici, ZDMG. 1861, 577.

sich hier den ihm verständlicheren gnostischen Systeme, da sie der Bedeutung des Bösen gerechter würden. Als Widerpart Christi ist er trinitarisch nicht unterzubringen, andernfalls müßte die Formel quaternär werden.

Jung weiß von dem patristischen Kampf gegen jede Quaternität; er kommt ihm sonderbar vor, da ja das Kreuz selbst unmißverständlich quatern sei. Gegen alle quaternären Versuche sei erinnert an das Conc. Tolet. XI von 675., an das Lateranense IV von 1215 und an die Schrift gegen die joachimischen Irrtümer. Auch Maria Theotokos ist quartern gedeutet worden und Jung weist darauf hin, daß die noch nicht dogmatisierte Assumptio an diesen Gedanken anklingen lasse.

Die Absolutheit der Teufelsmacht aber hält Jung weiterhin für nötig. Auch sie habe sich erst an der Widerpartschaft Christi entwickelt, im AT gebe es nur die Ansatzgestalt S a t a n s.

Diesem Gedanken steht dogmatisch entgegen: Conc. Bracarense[19]) von 561 in seinem Anathematismi contra haereticos praesertim Priscillianistas mit dem Satz: Sie quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit, eum e tenebris emersisse etc ... sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

Ähnliches besagen die Errores Abälardi, Lateranense IV[20]), Innozenz XI[21]) contra Molinam 1687 und Leo XIII[22]) in den Errores Rosmini 1887.

Jung meint, wie auch immer die metaphysische Stellung des Teufels sein möge, als psychologische Wirklichkeit sei er eine bedrohliche Beschränkung des Guten. Darüber scheint mir kein Zweifel zu sein. Es ist aber nicht angängig, aus der psychologischen Situation auf eine anders geartete Ontologie schließen zu wollen, um so die Autonomie des Teufels oder Bösen zu retten. Nur nebenbei sei bemerkt: Diese Frage hat schon Empedokles beschäftigt, der bei der Aufstellung einer Polarität zwischen Eris und Eirene der Liebe den Hauptakzent vindizierte.

Jung zeichnet aber schließlich das logische Schema, um es durch die Quaternität des Spiritus zu vollenden. In dieser Quaternität des Hl. Geistes hält Jung die Versöhnung der Gegensätze für bewerkstelligt und zwar im Hinblick auf das Leidensdrama Christi. Aus der pythagoreischen Naturtatsache der Quaternität als archetypischer Anschauungsform ist die dramatische göttliche Vierheit geworden. Um zu diesem Schluß zu gelangen, bedient er sich der Ergebnisse der Alchemie[23]).

[19]) Vgl. Denzinger 231
[20]) ibid 428
[21]) ibid. 1147, 1227 ff
[22]) ibid 1848, 1891 ff
[23]) Vgl. im gleichen Bande Jungs die Arbeiten über „Mercurius", „Der Mann in der Flasche" etc.

Das dramatische Moment der Trinität veranlaßt Jung zu deren psychologischer Interpretation als Traumzustand. Es geht hierbei um Bewußtseinsstufen, in denen die früheste die des Vaters (Gesetzescharakter) ist. Der Akzent verschiebt sich weiter auf den Sohn, welcher Akzent aber keine Bewußtseinsdifferenzierung bedeute. Erst durch die dritte Stufe des Geistes als fortdauernder Verwirklichung sei ein tatsächlicher Fortschritt erzeugt. Hier nämlich sei die Unterwerfung an irgendeine metaphysische Instanz gleich der Unterwerfung an das Unbewußte!

Auf die Einzelheiten dieser Interpretation kann hier aus Gründen des Raumes nicht eingegangen werden. Was Jung aber auffällt, sind die Dreiheits-, Dreieinigkeits- und Vierheitssymbole in Alchemie und Traumwelt. Aus Märchen, Mythen- und Traumwelt schließt er auf eine gewisse Banalität der Drei, während das hinzukommende Vierte immer auf etwas Incompatibles, Verwerfliches, Angsterfülltes deute. Ternare Traumvorstellungen seien jedenfalls seltener als quaternäre.

Ohne diese interessanten Vorstellungen Jungs entwerten zu wollen, muß darauf hingewiesen werden, daß diese Hermeneutik innerhalb psychisch-energetischer Verfahren sehr heikel ist. Schon Charcot erlag einer stilistischen Interpretation seiner Zeit, als er die verschiedenen Stadien der Hysterie schilderte, die Ausdruck der damaligen Lokalisationslehre gewesen sind. Freud ist es nicht anders gegangen. Aus Protest gegen den Viktorianismus der Zeit träumte „man" in Ödipuskomplexen und Inzesten. Wer Quaternitäten sucht, wird sie leicht bei seinen Patienten wiederfinden[24]).

Es soll daher keine Ironie sein, wenn Bedenken darüber geäußert werden, daß Jung gerade bei der Vier Halt macht. Auch die „Lauteren Brüder" des 10. Jahrhunderts haben dies nicht getan. Die Vier als kosmisches Symbol Ägyptens ist allerdings durch Porphyrius, den Schüler Plotins, in Form des eingekreisten griechischen „X" (4speichiges Rad) überliefert worden, wie aus Proc. Comm. in Tim. p 216 hervorgeht. Das Rad hatte Zauberwert (vgl. Gladisch).

Warum wird der Fünf nicht Erwähnung getan? Das Pentagramm der Pythagoraer ist bekanntlich 5symbolisch. Warum fehlt aber die Vollendungssymbolik der Sechs? Das Hexhemeron spielt eine ungeheure Bedeutung. Erinnert mag sein an einen Aachener frühmittelalterlichen Christus mit 2 mal 3 Locken, mit 2 mal 3 herausgehobenen Rippen und mit 2 mal 6 Fingern und Zehen. Die Deutung hatte Schwierigkeit gemacht, bis man darauf kam, daß dieser Christus hier die Einheit des Creator, also des Schöpfers der Hex Hemeron, und zugleich der Salvator ist.

[24]) Die 4 Rhizomata des Empedokles entstammen übrigens der 5-Elementelehre Indiens, vgl. R. F. Müller: Grundlagen der alt-indischen Medizin S. 58, Fußnote 3 und Siggel: Die indischen Bücher aus d. Paradies d. Weisheit über die Medizin des „Ali ibn Sahl Rabban at-Tabari", 1951, Akad. d. Wiss. u. Literatur (Mainz).

Von der Sieben braucht man kaum zu reden; sie durchzieht die Medizin von der antiken Embryologie bis zur Krisenlehre. Das Oktogon ist ein Symbol.

Die Neun tritt als Qualitätszahl 999 in der Apokalypse als Tier auf. Die Zehn bezeichnet den Dekalog, die Zwölf ist die Hl. Apostelzahl, die Dreizehn erscheint wieder in der Kabbalistik des Hermes Trismegistos. Von all dem soll also nun nur die Drei und die Tetraktys so wichtig sein, und gerade die Vier allein soll traumempirisch sich durchgesetzt haben.

Psychotherapeutisch spiele dies nun eine Rolle. Während der Katholik durch Ritus und sakrale Handlung besser daran sei, lebe der Protestant nur von der geforderten Wortverkündung und sei daher den unterbewußten Mächten anders ausgeliefert. Hier habe also die Psychotherapie gewissermaßen gnostische Linien behutsam nachzuziehen.

Die Psychologisierung der Trinität läuft nun auf folgende Endformulierungen hinaus:

1) Trinität als psychologisches Symbol ist Homoousie eines dreiteiligen Prozesses, der als ein im Individuum stattfindender unterbewußter Reifungsprozeß anzusprechen ist. Drei Personen also = 3 Phasen eines regelmäßigen instinktiven Geschehens, das dazu neigt, sich in Mythologemen und rituellen Gebräuchen zu realisieren.
2) Trinität bedeutet einen säkularen Bewußtwerdungsprozeß.
3) Trinität ist Wandlungsprozeß einer und derselben Substanz, nämlich der Psyche als Ganzem.

Andererseits aber bedeutet die Einbeziehung der materiellen Schöpfung in den actus purus die Immanenz des Teufels. Daraus ergibt sich die Quaternität in anderem Sinne als im Lateranense IV.

Nur in diesem Sinne ist Jung die Trinität überhaupt zugänglich, als metaphysische Wahrheit blieb sie ihm verschlossen. Er behandelte also „quod semper creditum" als notwendiges Objekt unabhängig von seiner metaphysischen Bedeutung. Ob er damit als „Anderer" den Berg des Gläubigen erklommen hat, bleibt mir zweifelhaft.

Zusammengefaßt:

Was soll dem Gläubigen dies? Was vermag es dem Ungläubigen zu geben?

Der theologischen Dogmatik vermag diese These so gut wie nichts zu sagen. Sie verbleibt ja im Raume naturforscherischer Objektivation und wendet sich ab von der unverständlichen metaphysischen Bedeutung. Sie behandelt das Dogma nach Analogie einer Strukturanalyse des Kunstwerks in bestimmter Richtung. Für das Kunstwerk mag das zeitstilistisch angehen, für die religiöse Problematik scheint es mir ein Versuch am untauglichen Objekt mit untauglichen Mitteln zu sein.

Spekulative Theologie ist es nicht. Eine biologische Scholastik ist es auch nicht. Denn jede Scholastik geht immerhin von der Objektivität Gottes aus und sucht die Offenbarung in Richtung auf das Ens perfectissimum im Erkenntniswege zu ergänzen. Die liberale Dogmengeschichte im Sinne des Historismus wird dadurch auch nicht bereichert. Stattdessen wird ein strukturelles Eigendogma aufgerichtet vom Urmodell des Menschen. Das soll die Lehre von den Archetypen als weitgehende biologische Analogie bieten. Diese Lehre, wie gesagt, ist Jungs Revelatio, hinter die er nicht mehr gehen kann. Wie aber dieser Archetypus mit dem Leben auf den Plan kommt, wird nicht gesagt. Hier liegt die äußerste Grenze der Erkenntnis der Weltimmanenz. Bekanntlich lehrte auch Aristoteles eine solche, aber die Seele als actus purus kam dann Thyrathen von draußen herein. Dies alles soll nach idealistischem Ansatz das Bewußtsein nun allein leisten. Es besitzt außerbewußte psychische Präsenzen. Bei der Konstituierung dieser Dogmatik wird man darauf hinzuweisen haben, daß mit den Jahrhunderten etwas zu kinematographisch umgegangen worden ist. Wissenschaftlich fehlen die Spezifizierungen als Mittelglieder, die die Archetypik auch tatsächlich empirisch untermauern könnten. In dieser Feinarbeit hat die liberale Theologie in ihrer differenzierenden Analyse mehr geleistet. Sie war weniger vorbehaltlos.

Daß man ein mysterium fidei vom Menschen allein aus sich gestalten läßt, macht zwar die Analogie zu Platons Menon Ehre, für den Theologen wird eine solche Überzeugung nichts bedeuten können, und der Ungläubige hat es dann eigentlich doch leichter, eine Metanoia zu Gott zu vollziehen, als diesem menschlichen Bewußtsein so viel zuzutrauen.

DAS PERSÖNLICHE REGIMENT WILHELMS II.*)

ERNST RUDOLF HUBER

Anders als das berühmt gewordene dreibändige Werk Eycks über Bismarck ist sein Buch über den letzten deutschen Kaiser keine Biographie. Nicht die Gestalt Wilhelms II., sondern das in ihr verkörperte staatsrechtlich-politische Prinzip — das „persönliche Regiment" — ist das Thema des Verfassers. Mit einem umfangreichen Aufgebot an historischem Material soll die These belegt werden, in den verhängnisschweren Jahrzehnten von 1890 bis 1914 sei in Deutschland das in der Bismarck'schen Verfassung vorgeschriebene konstitutionelle Regierungssystem durch das „persönliche Regiment" des Monarchen durchbrochen und verdrängt worden; eben dadurch sei es zu den tragischen Fehlentscheidungen der deutschen Politik

*) Bemerkungen zu Erich Eyck, Das persönliche Regiment Wilhelms II. Politische Geschichte des deutschen Kaiserreiches von 1890 bis 1914. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1949, 814 S.

gekommen. Wert und Bedeutung des Eyck'schen Buches bemessen sich danach, ob es gelungen ist, diese staatsrechtlich-politische These in einer berechtigten Zweifeln entrückten Weise zu belegen.

I.

Wenn die Formel „persönliches Regiment" etwas anderes oder mehr als ein Ausdruck politischer Polemik sein soll, besagt sie folgendes: An Stelle des in der Bismarck'schen Verfassung festgelegten Systems konstitutioneller Kanzlerregierung habe sich in der mit Bismarcks Sturz beginnenden Epoche des Wilhelminismus ein System entwickelt, in dem die maßgebenden Entscheidungen der Außen- und Innenpolitik nicht mehr von dem parlamentarisch verantwortlichen Reichskanzler, sondern von dem jeder Kontrolle entzogenen Monarchen eigenmächtig und selbstherrlich ohne oder wider den Rat seiner berufenen Mitarbeiter und ohne oder wider den Willen des Parlaments gefällt worden seien. Nun liegt in der Tat nicht nur im Parlamentarismus, der dem deutschen Verfassungssystem bis zum Jahre 1917 fremd war, sondern auch im Konstitutionalismus, wie er sich in Deutschland bis zum Sturze Bethmann Hollwegs zu erhalten vermocht hatte, die Staatsleitung in der Hand einer selbständigen Ministerregierung, deren Träger im Reich nach der ihm eigentümlichen Regierungsverfassung allerdings kein kollegiales Ministerium, sondern der Kanzler als einziger Reichsminister war. Er war zwar gegen Bismarcks ursprüngliche Absicht durch die lex Bennigsen dem Reichstag „verantwortlich" geworden, ohne jedoch vom Vertrauen des Reichstags abhängig zu sein. Die Ernennung und Entlassung des Kanzlers stand vielmehr allein dem Kaiser zu, und diese Auswahl des staatsleitenden Ministers gab dem Monarchen innerhalb des herrschenden konstitutionellen Systems einen erheblichen legitimen Einfluß auf die Grundrichtung der Politik. Die freie Entscheidung des Monarchen über die Auswahl des regierenden Staatsmanns gab dem konstitutionellen Regierungssystem notwendig einen starken personalistischen Zug. In einem gewissen Sinn kann man den Sturz Bismarcks oder die Entlassung Caprivis als Akte des „persönlichen Regiments" bezeichnen. Doch handelte es sich bei Akten dieser Art um die legitime Ausübung kaiserlicher Vorbehaltsrechte innerhalb des konstitutionellen Systems. Es ist etwas anderes und mehr gemeint, wenn man in einem staatsrechtlich präzisen Sinne vom „persönlichen Regiment" Wilhelms II. spricht.

Die Formel „persönliches Regiment" bezeichnet bei exakter Anwendung ein System, in dem die Eigenmächtigkeit und Selbstherrlichkeit des Monarchen entgegen dem Sinn der Verfassung und damit in illegitimer Weise die Grundsätze der verfassungsmäßig vorgeschriebenen „konstitutionellen" Regierungsweise ausschaltet oder durchbricht. Nach dem konstitutionellen Prinzip soll der einmal ernannte Kanzler die Regierungsgeschäfte selbständig und selbstver-

antwortlich wahrnehmen. Der Monarch soll sich nicht mit eigenmächtig und selbstherrlich angemaßten Entscheidungen und Aktionen in die sachliche Führung der Politik einmischen. Er hat zwar das Recht, Einfluß zu nehmen, aber nicht anders als in vertrauensvollem Einvernehmen mit dem Kanzler, der die Verantwortung für die Grundrichtung der Politik trägt. Besteht dieses Einvernehmen nicht, so bleibt dem Kaiser keine andere Wahl, als einen Kanzlerwechsel herbeizuführen; dagegen ist es ihm nicht gestattet, über den Kopf des Kanzlers hinweg zur eigenen Aktion überzugehen. Die Gegenzeichnungspflicht gebietet dem Kaiser, auch bei Handlungen, die sich nicht in schriftlichen Anordnungen niederschlagen, die vorherige Zustimmung des Kanzlers einzuholen. In diesem Sinne hatte auch für das konstitutionelle System Deutschlands in der wilhelminischen Epoche der berühmte Satz Adolphe Thiers' zu gelten: „Le roi règne, mais il ne gouverne pas".

Nun schließt diese Distanzierung des Monarchen von den Regierungsentscheidungen nicht aus, daß er erstens den Kanzler, der nicht nur dem Parlament, sondern auch ihm selbst verantwortlich ist, überwacht; daß er zweitens in Konflikten zwischen dem Kanzler und anderen obersten Staatsorganen, insbesondere dem Parlament, notfalls unter Entlassung des Kanzlers den Ausschlag gibt; daß er drittens in Fragen, die die Existenz des Staates berühren, die Entscheidung an sich zieht. Wie alle anderen konstitutionellen Verfassungen, so legte auch die Bismarck'sche eine Reihe existentieller Entscheidungen in die Prärogative des Monarchen, so die Entscheidung über Krieg und Frieden, die Entscheidung über die Verhängung des Ausnahmezustandes bei unmittelbarer Gefährdung der öffentlichen Sicherheit, schließlich die Entscheidung über die Ausübung der militärischen Kommandogewalt, die von ministerieller Gegenzeichnung freigestellt war. Durch diese „existentiellen Vorbehalte" findet sich in jedem konstitutionell-monarchistischem System ein starker Einschlag persönlicher Herrschaftsgewalt. Zum Wesen des Konstitutionalismus gehört legitimer Weise ein nicht unerhebliches Maß personalistischer Autorität und Macht, das sich in kontrollierenden, schlichtenden und existenzsichernden Funktionen des Monarchen kundgibt. Wenn die konstitutionelle Theorie Frankreichs dem Monarchen die Stellung eines „pouvoir neutre" zuwies, so war er damit nicht in die passive Rolle einer bloß dekorativen Repräsentation abgedrängt. Er war nicht „nullifiziert" und auf ein bloßes Schattenkönigtum herabgemindert, sondern stellte als höchste kontrollierende, schlichtende und existenzsichernde Instanz ein mit starken aktiven Befugnissen ausgestattetes Verfassungsorgan dar.

Unter „persönlichem Regiment" versteht man jedoch etwas anderes und mehr als dieses System existentieller Vorbehalte. Gemeint ist damit ein System, in dem der Monarch die dem verantwortlichen Minister verfassungsmäßig zugewiesene staatsleitende Tätigkeit un-

mittelbar für sich in Anspruch nimmt, sei es indem er die einzelnen Regierungsgeschäfte seiner ständigen Einwirkung unterwirft und den Minister nur als ausführendes Organ benutzt, sei es indem er sich in regelloser Weise bald hier, bald dort in die Einzelheiten der Staatsleitung über den Kopf der verantwortlichen Minister hinweg einmischt. Es gibt, so läßt sich sagen, ein institutionelles und ein improvisiertes persönliches Regiment. Das institutionelle persönliche Regiment läßt das verfassungsmäßig vorgeschriebene konstitutionelle System nur als Fassade stehen und stellt der Sache nach das absolutistische Regierungssystem wieder her, indem alle wesentlichen politischen Entscheidungen nicht von verantwortlichen Ministern, sondern von dem jeder Verantwortlichkeit entrückten Monarchen getroffen werden; es ist ein System des Krypto-Absolutismus. Das improvisierte persönliche Regiment schaltet das an und für sich bestehende konstitutionelle System nach Willkür und Laune des Herrschers in Einzelfällen aus; es erhält als Regel die verantwortliche Ministerregierung aufrecht, durchsetzt sie aber fallweise mit krypto-absolutistischen Einzelzügen. Beide Formen des persönlichen Regiments sind verfassungsrechtlich mit dem Wesen des konstitutionellen Staates unvereinbar. Der Übergang vom konstitutionellen System zum institutionellen persönlichen Regiment hat den Charakter eines echten Staatsstreichs, da es die konstitutionelle Ordnung von Grund auf und auf Dauer umgestaltet. Der Übergang zum improvisierten persönlichen Regiment ist ohne diese Entschiedenheit des staatsstreichartigen Verfassungsbruchs. Es besteht in einer Kette einzelner diffuser, unkonzentrierter Verfassungsdurchbrechungen, die zudem schwierig als solche zu erkennen sind, da im Einzelfall immer streitig sein kann, ob der Monarch sich bei seinen Eingriffen in die Staatsleitung im Rahmen der ihm verfassungsrechtlich vorbehaltenen Prärogative bewegt oder ob er über diesen Rahmen hinausgehend die Grundsätze der konstitutionellen Ministerregierung verletzt.

II.

Daß das unter Wilhelm II. entwickelte Regierungssystem kein „institutionelles persönliches Regiment", also kein System ständiger, regelmäßiger, durchgängiger Staatsleitung durch den Monarchen selbst darstellte, liegt auf der Hand. Was man dem Kaiser zum Vorwurf macht, wenn man von seinem „persönlichen Regiment" spricht, ist die „improvisierte Selbstregierung", die sich in willkürlichen, gelegentlichen, fast zufällig zu nennenden Eingriffen in den normalen Gang der Regierungstätigkeit dokumentierte, Eingriffen, die aber eben wegen ihres unberechenbaren, überfallartigen Charakters als umso stärkere Störung und oft als verletzende Herausforderung wirkten.

Jedem, der die Geschichte der wilhelminischen Epoche kennt, sind Beispiele dieser monarchischen Improvisation geläufig. Man erinnert

sich in erster Linie der von unerwarteten Einfällen durchsetzten Reden des Kaisers, mit denen er die Weltöffentlichkeit und die deutsche öffentliche Meinung in Unruhe und Erregung zu setzen liebte, mit denen er aber zugleich die verantwortlichen Leiter der Reichsgeschäfte in Verlegenheit, oft auch in ernsthafte Krisen stürzte. Man denkt an die fatalen Entgleisungen der kaiserlichen Eloquenz, an die Umsturzrede (Königsberg 1894), an das geflügelte Wort anläßlich des Friedens von Schimonoseki (1894): „Völker Europas, wahrt Eure heiligsten Güter!", an den Eintrag ins Goldene Buch der Stadt München „Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas!". Man denkt an die „Handlangerrede" (1897), in der er die leitenden Staatsmänner der Aera Wilhelms I. als „Handlanger seines erhabenen Willens" bezeichnete, an die Oeynhauser Rede (1898), in der er zu allgemeiner Bestürzung eine Zuchthausvorlage gegen Streiks forderte, an das Wort von der „gepanzerten Faust" beim Auslaufen des deutschen Ostasiengeschwaders aus Kiel (1898), an den herausfordernden Trinkspruch von Damaskus (1898), in dem er dem Sultan und dessen Untertanen versicherte, „daß zu allen Zeiten der Deutsche Kaiser ihr Freund sein werde". Man denkt an die leichtfertige Randglosse zur ersten Haager Friedenskonferenz: „Die Konferenzkomödie mache ich mit; aber den Degen behalte ich zum Walzer an der Seite!", an die berüchtigte „Hunnenrede" bei Beginn des Boxer-Feldzugs (1900) mit ihren verhängnisvollen, das überlieferte soldatische Ethos kompromittierenden Sätzen: „Pardon wird nicht gegeben. Gefangene werden nicht gemacht. Wer euch in die Hände fällt, sei euch verfallen!". Man denkt an das Wort vom „Dreizack" Neptuns, der in die deutsche Faust gehöre, mit dem er die englische Öffentlichkeit alarmierte, an die Karlsruher Rede (1904), mit der er das deutsche Volk aufforderte, „das Auge klar zu machen und den Mut zu stählen . . . ., wenn es nötig werden sollte, in die Weltpolitik einzugreifen", an das nach dem russisch-japanischen Krieg gesprochene Wort von der „gelben Gefahr" (1904), schließlich an das Daily-Telegraph-Interview (1908), mit dessen Taktlosigkeit er das gerade Gegenteil seiner wohlgemeinten Absicht, das deutsch-englische Verhältnis zu entspannen, bewirkte. Das leichtfertige Säbelgerassel dieser Reden brachte die deutsche Politik nicht nur in den Anschein expansiver und aggressiver Intentionen, sondern erweckte notwendiger Weise den Eindruck, daß in Deutschland nicht das System verantwortlicher konstitutioneller Regierung, sondern eben das System des „persönlichen Regiments" bestimmend sei.

Es wäre leicht, diese Auslese kaiserlicher Unüberlegtheiten, Entgleisungen und Fehlgriffe zu vermehren. Wenn es sich bei diesen rhetorischen Exzessen auch zumeist nur um klingende Worte handelte, denen keine Taten folgten, ja die oft in einem verblüffenden Gegensatz zu der vom Kaiser selbst verfochtenen eigentlichen Politik standen, so ist doch außer Zweifel, daß Worte eines Staatsoberhaupts

stets mehr als bloße Worte sind, daß sie vielmehr stets schon für sich allein genommen eine Art von Aktion bedeuten. Rhetorische Entgleisungen eines Staatsoberhaupts sind, auch wo ihnen das wirkliche Handeln nicht entspricht, eine selbständige politische Realität. Sie verderben den Ruf eines Regierungssystems und gefährden das Ansehen einer Nation. Sie erwecken, wenn sie nicht im Einklang mit der von den verantwortlichen Ministern vertretenen offiziellen Politik stehen, mindestens den Anschein des „persönlichen Regiments". Sie rufen leicht den Eindruck eines Zwiespalts der Staatsleitung, ja, einer Doppelzüngigkeit hervor — eines Neben- und Gegeneinanders von amtlicher und persönlicher Politik. Der rhetorische Personalismus des wilhelminischen Systems kann und darf als historisch-politisches Faktum nicht bagatellisiert werden, auch wenn feststeht, daß Worte und Taten vielfach nicht in Einklang miteinander standen. Ob allerdings ein System monarchischer Selbstregierung in Deutschland nicht nur dem Scheine nach, sondern in der Tat bestand, läßt sich nicht nach der rhetorischen Fassade beurteilen, die Wilhelm II. mit so viel trügerischem Pomp aufzurichten wußte, sondern nur nach dem Maß des Einflusses, den er auf die wirklichen Entscheidungen der Außen- und Innenpolitik seiner Epoche effektiv auszuüben vermochte.

III.

Wie also wurde in Deutschland zwischen 1890 und 1914 wirklich regiert? Hat an den entscheidenden Wendemarken, in den zahlreichen Krisen, den bedrohlichen Konflikten der Innen- und Außenpolitik des wilhelminischen Staates der Kaiser den Ausschlag gegeben? Hat er entgegen dem Rat der verantwortlichen Staatsmänner, der Kanzler seines Reiches, das Steuer der Regierung willkürlich, eigenmächtig und selbstherrlich geführt?

Wir kennen die Klage der besorgten Zeitgenossen, die dem Kaiser schon damals sein „persönliches Regiment" zum Vorwurf machten. Wir wissen, daß liberale Kritiker sich gegen die Theorie des „regis voluntas suprema lex" zur Wehr setzten, die unter Bismarck eine bloße Theorie geblieben sei, die man jetzt aber in die konstitutionelle Praixs zu übertragen suche (Theodor Barth). Wir wissen, daß sie ihrer Zeit in der Gestalt Caligulas das abschreckende Beispiel „römischen Cäsarenwahnsinns" vorhielten (Ludwig Quidde), daß sie das monarchisch-konstitutionelle System gegen das krypto-absolutistische Programm des „sic volo, sic jubeo" verteidigten (Eugen Richter), daß sie gegen den „Schein-Konstitutionalismus" kämpften, der sich in „diesem Regiment dieses Mannes" manifestiere und Deutschland der allgemeinen Verachtung preisgebe (Max Weber). Fast schwerer noch wiegen die Urteile der handelnden Staatsmänner selbst: die Feststellung des Fürsten Philipp Eulenburg, Deutschland ertrage die eigenmächtige Betätigung des kaiserlichen Willens nicht mehr; die besorgte Klage Holsteins, der Kaiser regiere mit seinen per-

sönlichen Kabinetten (dem Militär-, Marine- und Zivilkabinett) gegen die konstitutionellen Regierungsorgane und gefährde durch sein „Initiative ohne Takt" die deutsche Politik; das Telegramm des Fürsten Hohenlohe, in dem er einem kaiserlichen Tadel mit den Worten entgegentrat, er sei nicht Kanzleirat, sondern Reichskanzler und wisse selbst, was er zu sagen habe. Die Gefahr einer eigenmächtig-monarchischen Selbstregierung erschien den oppositionellen Parlamentariern und den hohen Regierungsbeamten somit gleich bedrohlich.

Fragen wir jedoch nicht nach politischen Meinungen, sondern nach historischen Tatsachen, um festzustellen, wie in diesen Jahrzehnten der wilhelminischen Herrschaft in Deutschland effektiv regiert wurde, so ergibt sich ein von der Fassade monarchischer Selbstregierung erstaunlich abweichendes Bild. So sehr Eyck sich bemüht hat, die Einzelfälle aufzudecken, in denen der Kaiser entgegen dem Rat seiner Kanzler oder über ihren Kopf hinweg in die politischen Entscheidungen eingegriffen habe, das von ihm ausgebreitete Material spricht in der weit überwiegenden Zahl der Fälle durchaus gegen die These von der kaiserlichen Eigenmächtigkeit. Selbstverständlich müssen, wie schon erwähnt, die großen Personalentscheidungen, die Entlassungen und Ernennungen der Kanzler, hier beiseite bleiben. Diese Entscheidungen waren dem Kaiser durch die Verfassung zugewiesen; sie konnten und durften nur von ihm gefällt werden, und daß er sie fällte, war kein Zeichen persönlicher Anmaßung, sondern eine Ausübung seiner legitimen Kompetenz. In den großen Sachentscheidungen der Politik aber folgte der Kaiser durchweg dem Ratschlag der Kanzler, nicht selten gegen seine eigene, bessere Ueberzeugung. Ja, es ergibt sich aus der Darstellung Eycks, daß in vielen Fällen, in denen die öffentliche Meinung damals einen Ausdruck verantwortungsloser kaiserlicher Anmaßung sah, der Kaiser sich in Wahrheit nicht ohne inneres Widerstreben dazu hergab, die Entschließungen der verantwortlichen Staatsmänner mit seiner persönlichen Autorität zu decken und sich damit zu einer Verantwortung zu bekennen, die in Wahrheit seine Ratgeber zu tragen hatten.

So fällt etwa die Nicht-Erneuerung des Rückversicherungsvertrags mit Rußland nicht dem Kaiser, sondern ausschließlich dem Reichskanzler Caprivi zur Last (Eyck S. 36). Bei dem Gespräch, das der Kaiser 1894 mit dem englischen Premierminister Salisbury über die türkische Frage führte, machte er sich zum Interpreten der antienglischen Politik, die sein Auswärtiges Amt ihm vorgezeichnet hatte. Die „Krüger-Depesche" (1896), die zu einer weiteren schweren Verstimmung in England führte, ist dem Kaiser von den verantwortlichen Leitern der deutschen Außenpolitik, dem Reichskanzler Hohenlohe und dem Staatssekretär Marschall, vorgeschlagen und von ihnen redigiert worden, und es ist schwer begreiflich, wie Eyck der Meinung Ausdruck geben kann, der Kaiser trage in erster Linie und

zum größten Teil die Verantwortung für diesen nie wiedergutzumachenden Fehler (S. 140). Auch die weitere verhängnisvolle Entwicklung der deutsch-englischen Beziehungen war keineswegs das Ergebnis willkürlicher kaiserlicher Interventionen. Gewiß betrachtete der Kaiser die Flottenpolitik als sein persönliches Anliegen; aber sie ist unter der vollen Verantwortung des Reichskanzlers Bülow, im übrigen aber auch unter uneingeschränkter Zustimmung der Reichstagsmehrheit eingeleitet und durchgeführt worden. Die Vorschläge Joseph Chamberlains, die auf eine englisch-deutsche Allianz zielten, sind auf den verantwortlichen Rat Bülows hin zurückgewiesen worden. Im Burenkrieg (1899) suchte der Kaiser, entgegen der burenfreundlichen öffentlichen Meinung Deutschlands, durch seinen Besuch in England sich den englischen Interessen als nützlich zu erweisen. Aber er fügte sich, den konstitutionellen Grundsätzen gemäß, als Bülow dem erneuten Allianzvorschlag Chamberlains die „kalte Schulter" zeigte, nachdem die deutsche Presse die englischen Anregungen schon vorher entschieden abgelehnt hatte (E y c k S. 258.)

Die um die Jahrhundertwende bestehende Bereitschaft des Kaisers, auf das englische Bündnisprojekt einzugehen, wurde also durch Bülow und Holstein durchkreuzt; wider bessere Einsicht fügte sich der Kaiser den verantwortlichen Leitern der auswärtigen Politik, gewiß kein Zeichen staatsmännischer Energie, aber eben deswegen ein Beweis nicht des persönlichen, sondern des konstitutionellen Regierungssystems. Bülow wiederum ließ sich, wie aus einer seiner Bemerkungen zu einem Guachten des Botschafters Graf Wolff Metternich erhellt, zu dieser negativen Haltung England gegenüber vornehmlich durch die Furcht vor der englandfeindlichen Stimmung des deutschen Volkes und des deutschen Reichstags bestimmen, wie ja auch umgekehrt die anti-deutsche Politik, die sich mehr und mehr in England durchsetzte, nicht so sehr dem Willen einzelner Staatsmänner als den allgemeinen Tendenzen der öffentlichen Meinung entsprang. Es ergibt sich, daß in dieser schlechthin entscheidenden Frage der deutsch-englischen Politik nicht etwa monarchisch-eigenmächtig noch nach den Grundsätzen der alten Kabinettspolitik regiert worden ist, sondern gerade im Einklang mit verhängnisvollen Stimmungen, von denen die Volksmehrheit sich damals in Deutschland wie in England leiten ließ. Das deutsch-englische Bündnis ist, sofern es von England überhaupt ernsthaft vorgeschlagen war, nicht an dem deutschen Regierungssystem gescheitert, sondern an der demokratisch-parlamentarischen Erwägung, daß ein Bündnis gegen den Willen des Volkes und der Volksvertretung praktisch unmöglich sei, obwohl es rein staatsrechtlich gesehen ohne parlamentarische Zustimmung hätte abgeschlossen werden können. Wie sehr die gegenseitige Abneigung der Völker, nicht der böse Wille der Regierungen für die deutsch-englische Entfremdung verantwortlich ist, erwies sich daran, daß der Versuch der deutschen Reichs-

leitung, England am Bau der Bagdad-Bahn zu beteiligen, am heftigen Widerstand der deutschen wie der englischen öffentlichen Meinung scheiterte. Auch E y c k kann nicht umhin, dies festzustellen: „Die böse Laune der Völker verhinderte ihre friedliche Zusammenarbeit" (S. 332).

In zahllosen weiteren Beispielen, die sich aus E y c k s minutiöser Darstellung ergeben, hat der Kaiser sich konstitutionell nicht weniger korrekt verhalten. Im russisch-japanischen Krieg (1904), in dem der Kaiser sich persönlich aus dem romantischen Bewußtsein monarchischer Solidarität für Rußland ereiferte, fügte er sich doch vorbehaltlos der Politik strikter Neutralität, deren Bülow sich im Interesse der deutsch-englischen Beziehungen befleißigte. Den Versuch, durch den Vertrag von Bjoerkoe zu einem Bündnis mit Rußland zu kommen, unternahm der Kaiser, wie E y c k feststellt, „in voller Uebereinstimmung mit dem Auswärtigen Amt" (S. 386). In der ersten Marokko-Krise (1904) setzte sich der Kaiser zunächst gegen jede einseitige Aktion Deutschlands ein. Die deutsche Flottendemonstration von Tanger, die dem In- und Ausland als ein Musterbeispiel kaiserlicher Agressivität erschien, ging in Wahrheit auf einen Vorschlag Bülows zurück. E y c k selbst bemerkt dazu:

> „Dieser melodramatische Akt — die Landung des Kaisers in Tanger (31. März 1905) — war so vollständig im Stil Wilhelms II., daß alle Welt als selbstverständlich annahm, hier liege wieder einmal eine seinem Kopf entsprungene Kundgebung des persönlichen Regiments vor. Aber diesmal tat alle Welt ihm Unrecht. Die glorreiche Idee war in der Wilhelmstraße geboren, und man kann nur darüber streiten, ob Bülow oder Holstein der Urheber war. Wilhelm II. hat in diesem Fall als konstitutioneller Herrscher den Rat seiner verfassungsmäßigen Ratgeber, in erster Linie also seines Kanzlers befolgt, und er hat es nicht einmal gern, sondern mit Widerstreben getan. Mit List und skrupellosen Pressemanövern hat der Deutsche Reichskanzler den Deutschen Kaiser in eine Lage gebracht, aus der er nicht mehr zurück konnte, ohne sich vor Europa zu blamieren" (S. 392).

Daß der Erfolg dieser Tanger-Demonstration dem Kanzler zunächst recht zu geben schien (Demission Delcassés; Annahme des deutschen Konferenz-Vorschlags) ändert nichts an dem Maß der Verantwortlichkeit, die Bülow mit dieser kompromittierenden Aktion auf sich genommen hatte. Der deutsche Mißerfolg auf der Konferenz von Algeciras traf am härtesten „das Ansehen Wilhelms II., den man, vom äußeren Anschein verführt, in höherem Maße persönlich verantwortlich machte, als es tatsächlich gerechtfertigt war" (E y c k S. 433).

Im Jahre 1908 hat dann der Daily-Telegraph-Zwischenfall vor aller Welt erneut den Eindruck erweckt, der Kaiser maße sich eigen-

mächtig die Führung der deutschen Außenpolitik an. Bekanntlich hatte der Kaiser das unglückselige Interview dem Kanzler jedoch vor dem Erscheinen zur Prüfung vorgelegt; dieser hatte es im Auswärtigen Amt durchsehen lassen, es angeblich aber nicht selbst gelesen, ein Umstand, der, wenn er zuträfe, die Verantwortlichkeit Bülows nur erhöhen könnte. Jedenfalls gab Bülow das Interview mit dem nach seinen eigenen späteren Angaben wahrheitswidrigen Vermerk zurück, er habe es geprüft und finde nichts zu beanstanden. So nahm dieses Dokument seinen Weg in die englische Presse. Als es nun in England wie in Deutschland zu Entrüstungsstürmen gegen den Kaiser kam, nahm der Kanzler nicht etwa, wie es staatsrechtlich geboten gewesen wäre, die volle Verantwortung auf sich. Vor aller Öffentlichkeit lud er vielmehr die ganze Schuld auf den Kaiser; ja, er brachte diesen dazu, daß er sich in der berühmten Unterredung vom 17. November 1908 der Version unterwarf, die Bülow diesem schlimmen Zwischenfall zu geben für gut fand. So kam es, daß die gesamte deutsche Öffentlichkeit, insbesondere alle Parteien des Reichstags einschließlich der Konservativen, in leidenschaftliche Empörung gegen das „persönliche Regiment" ausbrachen, während, wie auch Eyck feststellen muß, der Kaiser „ganz verfassungsmäßig gehandelt" hatte, indem „er die Veröffentlichung von dem Votum des staatsrechtlich verantwortlichen Reichskanzlers abhängig gemacht hatte" (S. 502). Daß Bülow sich dann im folgenden Jahr zum Rücktritt gezwungen sah, war nicht die Folge kaiserlicher Ungnade, sondern ergab sich aus der Niederlage, die er im Reichstag bei der Abstimmung über die Reform der Erbschaftssteuer hinnehmen mußte (24. Juni 1909). Sein Sturz war ein erstes Zeichen des Uebergangs zum parlamentarischen Regierungssystem in Deutschland, wie auch Eyck hervorhebt (S. 535). Nach zwei Jahrzehnten wilhelminischer Regierung befand Deutschland sich unter voller Abkehr von jedem Krypto-Absolutismus unmittelbar auf dem Weg in das parlamentarische Regime.

Seit 1908 hielt Wilhelm II. sich von jeder persönlichen Einmischung in die Politik zurück. In der bosnischen Annexionskrise (1908) fügte er sich entgegen ernsten Bedenken dem Entschluß Bülows, Österreich diplomatisch zu unterstützen. Der „Panther-Sprung" nach Agadir (1. Juli 1911), der eine neue Spannung in das deutsch-französische Verhältnis brachte, wurde zwar allgemein dem Kaiser zur Last gelegt; in Wahrheit hatte der Kaiser sich zunächst entschieden gegen diese Demonstration gewandt und sich nur schließlich dem Vorschlag der verantwortlichen Leiter der Außenpolitik gefügt (Eyck S. 568). Die Methoden, mit denen der Staatssekretär Kiderlen-Waechter in dieser Zeit die deutsche Außenpolitik leitete, machten den Kaiser äußerst besorgt (Eyck S. 574), und es ist bezeichnend, daß der Staatssekretär es nicht wagen konnte, dem Monarchen zur Kenntnis zu bringen, wie schroff die Sprache war, die die deutsche

Diplomatie in dieser Zeit in London führte (E y c k S. 580). Es gab in dieser Zeit kein aggresives „persönliches Regiment", sondern im Gegenteil einen mäßigenden persönlichen Einfluß des Monarchen in der deutschen Außenpolitik. Dieser Haltung entsprach die ernste Rüge, die der Kaiser dem Kronprinzen zuteil werden ließ, als dieser nach dem Abschluß des Marokko-Abkommens (4. November 1911) in die alldeutsche Kritik an der Regierung unverhohlen einstimmte (E y c k S. 585). Es ist außer Zweifel, daß während der zweiten Marokko-Krise der Kaiser derjenige war, der die Verständigung mit Frankreich am dringendsten wünschte (E y c k S. 590).

Die allgemeine Meinung geht dahin, daß der Kaiser durch seine persönliche Einwirkung die deutsch-englische Flottenverständigung im Rahmen der Haldane-Mission (1912) vereitelt habe. Soweit der Kaiser den Staatssekretär des Reichsmarineamtes bei der Einbringung der neuen Flottenvorlage gegenüber den zurückhaltenderen Ansichten des Reichskanzlers Bethmann Hollweg unterstützte, kann eine historische Mitverantwortlichkeit des Monarchen nicht in Abrede gestellt werden, wenn auch der von ihm ausgeübte Einfluß nicht die seinem Amt gezogenen Grenzen überschritt. Wo der Kanzler dem Staatssekretär entschieden entgegentrat, stellte sich der Kaiser, wie es seinen staatsrechtlichen Pflichten entsprach, auf die Seite des Kanzlers als des obersten Leiters der Reichspolitik (E y c k S. 619). Die Behauptung, neben Tirpitz trage das persönliche Regiment des Kaisers die Verantwortung für den englischen Entschluß, sich nach dem Scheitern der Haldane-Mission ganz auf die Seite Frankreichs zu stellen (E y c k S. 622, 624), geht an der Tatsache vorbei, daß der Kanzler sich, wenn auch widerstrebend, die Tirpitz'sche Politik zu eigen gemacht und der Reichstag sie mit großer Mehrheit gebilligt hatte. Es ist sinnlos, von „persönlichem Regiment" zu sprechen, wenn es sich um eine Politik handelt, in der der Monarch nicht nur mit den verantwortlichen Trägern der Regierungsgeschäfte, sondern auch mit der Mehrheit des Parlaments und der Wählerschaft einig ist. Die deutsche Flottenpolitik vor 1914 war in höherem Maße als jedes andere Regierungsprojekt von breiter parlamentarischer und demokratischer Zustimmung getragen. Seit 1848 war die Flottenbegeisterung in gleichem Maße in der bürgerlichen Mitte wie in der bürgerlichen Linken maßgebend, und die Gerechtigkeit gebietet festzustellen, daß nicht zuletzt aufrechte Demokraten wie Friedrich Naumann und Max Weber Wortführer des nationalen Imperialismus waren. In einem Reichstag, in dem die Linke eben jetzt einen außerordentlichen Sieg errungen hatte, entschieden sich nicht nur die Konservativen, sondern auch das Zentrum und die Liberalen aller Schattierungen für diese Politik der maritimen Expansion.

Kein Zweifel ist daran möglich, daß es vornehmlich der Kaiser war, der seit 1908 jedes Engagement Deutschlands in der öster-

reichischen Balkan-Politik sorgsam zu vermeiden suchte (Eyck S. 635, 656). Die Schwierigkeiten für Deutschland, die schon in den beiden Balkankriegen hervorgetreten waren, mußten wachsen, als nach dem Attentat von Serajewo (28. Juni 1914) Österreich seine Rechte mit ultimativen Methoden wahrzunehmen suchte, die den deutschen Beifall nicht fanden. Jedenfalls kann dem Kaiser nicht vorgeworfen werden, er habe in der österreichisch-serbischen Frage das Maß an Zurückhaltung vermissen lassen, das ihm durch das konstitutionelle Staatsrecht auferlegt war. Dem Grafen Hoyos, der ihn am 5. Juli 1914 mit einer österreichischen Sonderbotschaft aufsuchte, erklärte er, er könne vor einer Beratung mit dem Reichskanzler keine definitive Antwort geben; als seine persönliche Auffassung setzte er hinzu, daß Österreich auf die deutsche Unterstützung bei der Wahrung seiner Rechte werde rechnen können, wobei er jedoch noch einmal betonte, daß er zunächst den Kanzler anhören müsse, wenn er auch glaube, daß dieser die kaiserliche Auffassung teilen werde. Schwerlich kann daraus geschlossen werden, wie Eyck es will, daß der Kaiser die Anhörung des Kanzlers nur als Formsache betrachtet und das Berchtold'sche Programm bereits definitiv akzeptiert gehabt habe (S. 703). In der Unterredung mit Bethmann und dem Unterstaatssekretär Zimmermann am gleichen Tage sprach der Kaiser sich entschieden dahin aus, daß Deutschland sich direkter Anregungen und Ratschläge enthalten müsse, damit der österreichisch-serbische Streit sich nicht zu einem internationalen Konflikt auswachse. Bethmann stimmte dieser Ansicht ohne Einschränkung zu. Trotzdem bemerkt Eyck zu dieser denkwürdigen Unterredung zwischen Kaiser und Kanzler:

> „Die Konversation im Potsdamer Schloßgarten war der adäquate Ausdruck des persönlichen Regiments, dessen Höhepunkt sie darstellt und dessen Katastrophe sie eingeleitet hat" (S. 707).

Dieses Urteil ist, wenn staatsrechtlich-politische Begriffe ihren präzisen Sinn behalten sollen, schlechthin unbegreiflich. Das Wesen des persönlichen Regiments besteht darin, daß der Monarch entgegen den konstitutionellen Prinzipien die verantwortlichen Minister ausschaltet und selbst aus eigener Machtvollkommenheit die Entscheidung trifft. Die Antwort auf die österreichische Demarche aber ist vom Kaiser nicht eigenmächtig gegeben, sondern in konstitutionell korrekter Form mit dem verantwortlichen Kanzler beraten worden. Wenn sie ein politischer Fehler war, indem sie Österreich eine deutsche Blankovollmacht zu geben schien, so entsprang sie doch nicht der kaiserlichen Eigenmächtigkeit; sie kam unter der Mitwirkung des Kanzlers als des verantwortlichen Leiters der deutschen Außenpolitik zustande.

Man kann somit, wenn überhaupt, nur die deutsche Reichsregierung, nicht aber den Kaiser persönlich dafür verantwortlich machen,

daß infolge der deutschen Passivität das österreichische Ultimatum vom 22. Juli 1914 eine herausfordernde Schärfe erhielt. Daß Kaiser und Kanzler übereinstimmend hofften, ein europäischer Krieg werde sich vermeiden lassen, wird auch von E y c k vorbehaltlos anerkannt (S. 727). Noch am 28. Juli 1914 erneuerte der Kaiser in einem Brief an den Staatssekretär v. Jagow seine Auffassung, daß mit der grundsätzlichen Annahme des österreichischen Ultimatums jeder Grund für ein kriegerisches Vorgehen gegen Serbien fortgefallen sei (E y c k S. 739). Nicht das Mindeste ist festzustellen, woraus sich ergäbe, daß der Kaiser Bethmanns Absicht, Österreich zur Annahme der englischen Vermittlungsvorschläge zu bestimmen, nicht in vollem Maße geteilt und unterstützt habe. Wenn es richtig ist, daß Bethmann selbst in dieser Haltung wankend wurde und sich schließlich der Auffassung des deutschen Generalstabes unterwarf, der mit Rücksicht auf die russischen Kriegsvorbereitungen Freiheit für die eigenen Gegenmaßnahmen forderte (E y c k S. 747), so fällt auch dafür nicht dem Kaiser, sondern dem Kanzler die Verantwortung zu. Allerdings gaben noch am 28. Juli, wie E y c k feststellt, weder der Kaiser noch der Kanzler dem Drängen des Generalstabschefs v. Moltke nach (S. 749). Erst am 31. Juli unterwarf der Kanzler sich den militärisch begründeten Vorstellungen des Generalstabschefs (S. 757), indem er den Kriegszustand verkündete und ultimative Forderungen an Rußland und Frankreich richtete. Am 1. August erwirkte der Kanzler die Zustimmung des Bundesrats zu den Kriegserklärungen an Rußland und Frankreich. E y c k vermag nichts dafür anzuführen, daß der Kaiser in diesen entscheidenden Tagen irgendeine persönliche Initiative ergriffen habe, um den Reichskanzler als den verantwortlichen Staatsmann in seiner Entschließungsfreiheit zu behindern. Wenn Bethmann sich dem Votum des Generalstabs fügte, so tat er es aus freien Stücken, nicht unter der Einwirkung eines wie auch immer gearteten Systems monarchischer Selbstregierung.

IV.

Was soll man angesichts dieses Sachverhalts zu der These sagen, mit der E y c k sein Buch schließt? Sie lautet:

> „Nicht daß die deutschen Generäle auf den angeblich unvermeidlichen Krieg drängten, war das Unglück, sondern der übermächtige Einfluß, den sie auf den Kaiser und damit auf dessen Minister hatten. Der wahre Schuldige ist das System, das die Entscheidung über das Schicksal eines ganzen Volkes in die Hand eines einzelnen, dazu noch völlig unfähigen Individuums legte, und das die richtige Verteilung der Kräfte zwischen militärischer und politischer Gewalt nicht gefunden hatte. Das p e r s ö n l i c h e R e g i m e n t Wilhelms II. und der deutsche „Obrigkeitsstaat" versagten angesichts der

schwersten Probe, auf die sie gestellt wurden, vollkommen. Die Verantwortung für dieses System tragen freilich nicht nur der Kaiser und die ‚Obrigkeit', die sich darauf stützten, sondern auch das deutsche Volk, das niemals den festen Willen zu einer Reform gefaßt hat, auch nicht, nachdem die Warnungsglocke des Daily-Telegraph-Interviews vernehmlich genug ertönt war" (S. 782 f.).

Wenn dieser Schlußfeststellung Eycks ein kritisches Wort beigefügt wird, so geschieht es nicht in der Absicht, die offenkundigen Fehlgriffe zu leugnen oder auch nur zu beschönigen, die die deutsche Politik im Zeitraum des Wilhelminismus kennzeichnen. Die Frage, um die es sich bei Eycks Buch allein handelt, ist die, ob diese politischen Fehlgriffe darauf zurückzuführen sind, daß in Deutschland unter Wilhelm II. entgegen der Verfassung nicht konstitutionell, sondern krypto-absolutistisch regiert wurde. Eyck hat diese Frage generell bejaht; aber er ist den Beweis für seine These schuldig geblieben. Er hat nachgewiesen, was man ohnedies wußte, daß Wilhelm II. am Anfang seiner Regierungszeit der Illusion erlegen ist, er könne „sein eigener Reichskanzler" sein, und daß der Monarch durch zahlreiche übel angebrachte rednerische Eskapaden die deutsche Politik aufs schwerste kompromittiert hat. Dagegen ist innerhalb der effektiven großen Entscheidungen der deutschen Innen- und Außenpolitik kein einziger Fall nachweisbar, in dem der Kanzler über den Kopf des verantwortlichen Reichskanzlers hinweg oder gar gegen dessen Willen seine persönlichen Intentionen durchgesetzt hätte. Das eindrucksvolle und zugleich deprimierende Ergebnis des Eyck'schen Buches besteht vielmehr in dem Nachweis, in wie geringem Maße der Kaiser in der Lage war, seine eigene politische Einsicht dort, wo sie die bessere war, gegenüber seinen politischen Ratgebern durchzusetzen. Offenbar besaß er, trotz einer unleugbaren geistigen Beweglichkeit und trotz seines sprunghaften Temperaments, nichts von der intellektuellen Intensität und von der Energie des Willens, die ihn befähigt hätten, der ihm zugewiesenen verfassungspolitischen Aufgabe gemäß im Spiel der politischen Kräfte einen Ausgleich zu bewirken. Wieviel mehr noch fehlte ihm die Kraft, ein „persönliches Regiment" in dem präzisen Sinne dieses Worts zu führen. In der Art seiner Regierungstätigkeit erinnert er nicht an Friedrich den Großen, den echten Vertreter monarchischer Selbstregierung, sondern an Friedrich Wilhelm IV., dem er zwar an geistiger Originalität nicht gleichkam, dem er jedoch im unberechenbaren Wechsel der politischen Konzeption und im Mangel zielsicheren Willens vergleichbar erscheint.

Wilhelm II. brachte die persönlichen Voraussetzungen nicht mit, die ihn in den Stand gesetzt hätten, die verfassungsrechtlich vorgeschriebene konstitutionelle Regierungsweise durch ein krypto-absolutistisches Selbstregiment zu verdrängen. Er war, so darf man

sagen, nicht einmal befähigt, diejenigen staatsrechtlichen Möglichkeiten auszunutzen, die das konstitutionelle System der monarchischen Prärogative vorbehielt. So ist es überaus bezeichnend für das wilhelminische Regierungssystem, daß der Kaiser, trotz des von ihm zur Schau getragenen militärischen Gepränges, nicht in der Lage war, die militärische Kommandogewalt, die ihm staatsrechtlich vorbehalten war, wirklich auszuüben. Die Folge dieses Versagens war nun nicht etwa, daß die militärische Befehlsgewalt in die konstitutionellen Bindungen des zivilen Staatsbereichs einbezogen worden wäre. Vielmehr entwickelte sich die Vielzahl militärischer Kommandostellen zu eigener Selbständigkeit. An die Seite der zivilen Regierung trat eine militärische Nebenregierung, die nur dem Scheine nach in der Hand des Kaisers zusammengefaßt war. Tatsächlich wurde sie von den obersten Militärbehörden selbst ausgeübt, und zwar in wirrem Nebeneinander von einer Vielzahl divergierender Kräfte. Eben diese militärische Nebenregierung hat sich im Juli 1914 in so verhängnisvoller Weise geltend gemacht. Daß der Reichskanzler sich in den Tagen vom 28. bis 31. Juli 1914 dem auf militärisch-taktische Argumente gegründeten Votum des Generalstabs unterwarf, war die Folge eines staatsrechtlichen Systems, in dem die militärischen Entscheidungen der Zuständigkeit des auf den zivilen Staatsbereich beschränkten Reichskanzler entrückt waren. Nach der Struktur der Bismarck'schen Verfassung wäre es die Sache des Kaisers gewesen, die politische und die militärische Gewalt zu koordinieren, und zwar so, daß die politischen Erwägungen den Vorrang vor den militärischen erlangt hätten. Eben dies versäumt zu haben, ist die historische Verantwortung, die auf dem Kaiser lastet. Erst diese Einsicht bietet den Schlüssel für die Situation, die in den zuletzt angeführten Sätzen Eycks nur unvollkommen erfaßt ist. Nicht ein Überschuß an echter persönlicher Aktivität, sondern die durch rednerischen Pomp vorgetäuschte Schein-Aktivität, verbunden mit passivem Zurückweichen und Treibenlassen in der existentiellen Krisis, ist das Kennzeichen der Persönlichkeit des Monarchen, in dem und durch den die deutsche Monarchie gescheitert ist.

MISCELLANEA

MANICHÄISCHE MISZELLEN

I.

Erklärungsversuche bisher unverwerteter Zitate aus Manibüchern

Wenn nicht der Turfan-Fund und vor allem der berühmte ägyptische Mani-Fund gemacht worden wären, dann müßte man sagen: der Bestand an Quellen für die Erforschung der manichäischen Weltreligion ist außerordentlich kläglich. — Aber auch nach diesem wertvollen Zuwachs ist es in höchstem Maße erwünscht, daß man sich daranmacht, die in der patristischen Literatur zweifel-

los noch verstreuten Zitate aus Manibüchern systematisch aufzusuchen und zusammenzustellen. Ich gebe hier drei solcher Zitate, auf die ich bei meinen Studien stieß, darunter das eine allein in vierfacher Ausfertigung:

In der von Migne[1]) veröffentlichten großen Formula abjurationis findet sich folgender, ohne nähere Angabe Mani zugeschriebener Passus: „Je ne suis pas inhumain comme le Christ et je ne renierai pas celu qui m'aura renié devant les hommes, je recevrai plutôt aveo joie celui qui aura menti pour se sauver, celui qui aura par peur renié sa foi".

Alfaric[2]) verhehlt sich die Bedenken, die gegen die Authentie dieses Maniwortes sprechen nicht. Wie hätte er den Christus, dessen Apostel er sich nannte, der Unmenschlichkeit beschuldigen dürfen! Mani verwarf mit Strenge die Lüge; er ist für seine Lehre in den Tod gegangen.

En-Nedim's Berichte, die Geschichte der Westmanichäer, die neu gefundenen Manischriften: die Kephalaia, vor allem die manichäischen Homilien[3]) mit ihrer langen Märtyrerliste zeigen die Sterbensfreudigkeit der Anhänger der neuen Religion. Andererseits betont Alfaric die große Nachsicht der Manichäer gegen die „pêchés de faiblesse", und wir wissen, daß zur Zeit der Verfolgung unter König Bahram, Chosroes und vor allem unter der Regierung des Kalifen el-Muktadir (908—932) Scharen von Manichäern über den Oxus nordwärts geflohen sind. Auch brauchte der Christus der Evangelien in keiner Weise für ihn Autorität zu sein. — So entscheidet sich Alfaric mit Recht für die Echtheit des Fragments und will es aus dem Buch der Mysterien[4]) herleiten.

Nun sind mir bei den Vorarbeiten zu einer Untersuchung über die „Bogomilen und ihre Vorläufer" zwei mit Migne fast gleichlautende, bisher nicht verwertete Zitate aufgefallen. Sie finden sich bei den Paulikianern[5]) und Batenern[6]), zwei Seitentrieben der Manichäer:

Paulikianer[5])

Οὕτως γὰρ αὐτοῖς ὁ Μάνης παρέδωκεν· οὐκ εἶμι ἐγὼ ἄσπλαγχνός, φησιν, ὡς ὁ Χριστὸς ὁ εἰπών· ὅστις με ἀρνήσεται ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ἀρνήσομαι αὐτὸν κἀγώ· ἀλλ' ἐγὼ λέγω· τοῦ ἀρνουμένου με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν οἰκείαν σωτηρίαν ποριζομένου ὡς μὴ ἀρνουμένου με μετὰ χαρᾶς προσδέχομαι καὶ τὴν ἀνάκλησιν καὶ τὸ ψεῦδος ὡς τὴν πρός με ὁμολογίαν ἀντιθέντος.

Batener[6])

ὁ ἄρχων ἡμῖν προτρέπεται λέγων· ἐγὼ γὰρ οὐκ ὡς ὁ Χριστὸς ἄσπλαγχνος ἵνα πρὸς τοὺς ἐμοῦ μαθητὰς ὡς ἐκεῖνος εἶπεν· ὅτι ὅστις δ'ἂν ἀπαρνήσεταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ἀρνήσομαι καὶ αὐτὸν ἀλλ' εἰς ἀνάγκην καὶ ἀρνεῖσθε καὶ ἀναθεματίζετε καὶ πάντα κατ' ἐμοῦ καὶ ποιεῖτε καὶ λέγετε καὶ τὰ τῶν Χριστιανῶν ὑποκρίνεσθε καὶ πρὸς ἐμὲ πάλιν ὑποστρέφετε καὶ μετὰ χαρᾶς ὑμᾶς πάλιν προσδέχομαι·

Beide Texte müssen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, und das kann nur Manis „Buch der Mysterien" sein, das beweist die Übereinstimmung mit dem Text der Abjurationsformel. —

[1]) PG I col. 1469.
[2]) Ecritures manichéennes I, Paris 1918, 20.
[3]) Manichäische Homilien, ed. Hans-Jakob Polotsky, Stuttgart 1934, 68 ff.
[4]) A. a. O. II, 20 ff.
[5]) J. Friedrich in SMAW 1896, München 1897, 74 oben.
[6]) Gerhard Ficker: Phundagiagiten, Leipzig 1908, 263 f.

Ein anderes Maniwort findet sich in der in Aegypten aufgefundenen, dort spätestens Ende des 13. Jahrh. entstandenen Enzyklopädie „La Perle précieuse“.[7]) Im 21. Kapitel dieses Werkes „Von den zur Weissagung über unseren Herrn, den Christus, eingesetzten Weisen und über ihre Worte“ wird uns eine Reihe von Propheten aufgezählt: Nasun, Ilun, Barfunio (Porphyrios), Barfunatis, Hermes, Manis, Sabla, Ormuz[8]), Platon, Aristoteles. — Mani, dem Weisen, wird folgende Weissagung (P. 641) zugeschrieben: „Lorsqu'il paraîtra et descendra sur la terre de feu qui existe avant les tenèbres lorsqu'il se montrera dans son corps terrestre, beaucoup de gens ne la comprendront pas. Il s'en retrouvera ensuite et remontrera dans son premier dont la gloire est sublime.“ Der Verfasser des Buches scheint hier Ev. Joh. 1,5. (Und die Finsternis hat es nicht begriffen κατέλαβεν) im Auge zu haben. Daß Mani in den Mund gelegt wird, das Feuer sei auf die Welt gekommen — wo man doch im Gegensatz zu den tenèbres la lumière erwartet —, könnte gegen die Echtheit des Maniwortes argwöhnisch machen. Allein, es scheinen auch Anklänge an die den Manichäern vertraute „Ascensio Isaiae“ vorzuliegen.

Das etwa zur Zeit des Kreuzzuges Ludwigs des Heiligen entstandene Buch entstammt religiös vollständig verwilderten Kreisen und hat seine Notizen von überallher zusammengestoppelt. Die Sprüche der Weisen entstammen wohl einer zu Propagandazwecken zusammengestellten Sammlung von auf Jesum bezüglichen Logia mehr oder minder obskurer Propheten. — Nasun, Ilun, Bartunates, Hermes, Sabla, Hormisdas gehören wohl zum Autorengebiet obskurer griechischer Mystik. Ich kann sie nicht identifizieren. Hat Bartunates etwa mit den Batenern zu tun (s. o.)? Von Plotin, dem Lehrer des Porphyrios, wissen wir, daß er in seiner Schrift „Wider die Gnostiker“ allerlei solche „Propheten“ (Nikotheos, Phosilampes u. a.) erwähnt hat. Von Nikotheos wissen wir, daß die Manichäer ihn gekannt haben. (Henning: Buch Henoch in SBA). Von Platon soll es ein „Buch der Mysterien“ geben (sollte nicht eine Verhunzung von συμπόσιον dahinterstehen?), von Aristoteles einen „Schatz der Schätze“. Der von Aristoteles für Alexander zwecks Eroberung von Persien hergestellte Zauberkoffer müßte eigentlich in der Alexander-Legende erwähnt sein. — Die Behauptung, Zarathustra habe 70 Jünger ausgesandt, könnte aus den christlichen Evangelien entlehnt sein. Auch Mani hat sie gekannt. Woher? Die Angabe (p. 632), Moses habe, als er den Felsen schlug (4. Mose 20,11), zwölf Quellen — eine für jeden Stamm Israels — aufsprudeln lassen, findet ihre Parallele auf einer der 1930 in Salihije am Euphrat entdeckten jüdischen Synagogenfresken[9]). — Wenn p. 689 gesagt wird, der Logos habe nicht gelitten, so findet sich auch in den Acta Johannis Entsprechendes[10]) — und ich verweise noch auf folgende interessante Stelle:

> „Puis notre Seigneur et Sauveur accompagna cette parole de ce bel enseignement donné aux Saints Apôtres: Dites: Donnez-nous aujourd'hui notre pain de lendemain. Sache, mon ami, que ce pain dont il nous parle n'est pas un pain matériel, mais un pain substantiel ou spirituel. Si c'était un pain matériel comme le croient certaines catégories de gens, l'excellente doctrine que le Seigneur enseigne par l'entremise de Matthieu l'évangéliste serait réduit à néant. Ne vous inquiétez pas du „lendemain“, le lendemain a soin de luimême: à chaque jour suffit sa peine. Les paroles contradictores s'il s'agis-

[7]) Publié et traduit par Jean Périer: Patrologia Orientalis XVI, Paris 1922.

[8]) Hier wird der persische Name „Hormizdas“ herzustellen sein, weil vom Stern der Weisen die Rede ist. Es sei noch bemerkt, daß in Tarbos Bericht (Acta Archelai) Hermeias als Name des von Mani nach Aegypten entsandten Apostels vorkommt. Vielleicht eine Reminiszenz?

[9]) Es handelt sich um eine ziemlich verbreitete, auch den Kirchenvätern bekannte Haggada (Zusatz des Herausgebers).

[10]) Th. Zahn: Acta Johannis, Leipzig 1886, 107. Das interessierte allerdings auch einen Manichäer.

sait d'un pain matériel. Mais le pain que le Seigneur a indiqué, celui qu'il nous a ordonné de demander c'est nettement son corps très pur; il a dit en effet dans l'Evangile composé par Jean: Je suis le pain descendu du ciel; qui mange de ce pain vivra éternellement. Celui qui me mange vivra de mei. Je suis le pain véritable descendu du ciel: celui qui en mange demeure en moi et je demeure en lui."

Nun sagt Döllinger[11]): .... darum beteten (die Katharer) nicht um das „tägliche Brot" wie die Katholiken nach der Übersetzung der ἐπιούσιος in der Vulgata, sondern um den panis superstantialis und verstanden darunter das Brot höherer Substanz, das himmlische Brot wahrer Lehre und Erkenntnis. Ferner: „Dicendo id orabimus: Pater noster, panem nostram superstantialem et addendo in fine evangelii Johannis verba quae haeretici addunt"[12]) Diese Worte weisen auf Berührungen zwischen Kreisen der „Köstlichen Perle" und den Katharern hin. Die Katharer gehen letzten Endes durch Paulizianer und Bogomilen aus die Manichäer zurück.

Vieles im Inhalt dieses Buches ist suspekt; es verdiente eine eingehende Untersuchung. Ägypten ist damals Sitz von Schiiten gewesen. Man denke an Hakim und seine Drusen, deren Seelenwanderungslehre auch bei den Manichäern vertreten gewesen ist. Als Schüler des Bardesanes hat sich Mani sicher für Astrologie interessiert.

Nach einer von Döllinger veröffentlichten Urkunde[13]) (Codex Scoton, Viennes) hatte die Lehre der schiavonischen Albigenser, welche zwischen Dualisten und Monarchianern die Mitte hält, eine eigentümliche Lehre über den ungeschaffenen „König des Reiches der Finsternis", der den vom Himmel herabgekommenen, noch sündlosen Lucifer verführte. Dieser Geist habe nach einigen gehabt „quattuor facies; unam hominis, aliam volucris, tertiam piscis, quartam animalis." Mani beschreibt ihn wie folgt:[14]) „Sein Kopf hat das Gesicht eines Löwen, der aus der Welt des Feuers entstanden ist; seine Flügel und seine Schultern haben ein Adlergesicht, entsprechend der Gestalt der Söhne des Windes; seine Hände und seine Füße sind Dämonen, entsprechend der Gestalt (der Söhne) der Welt des Rauchs; sein Bauch hat das Gesicht eines Drachen entsprechend der Gestalt der Söhne der Welt der Finsternis; sein Schwanz hat die Gestalt des Fisches, der gehört zu der Welt der Söhne des Wassers. Diese fünf Gestalten befinden sich in ihm". Von diesen Gestalten entsprechen einander:

Keph. 1 = Löwe / Döll. 4 animal
„ 2 = Adler / Döll. 2 volucris
„ 3 = Dämonen / „sind" —
„ 4 = Drache / Döll. 1 Mensch?
„ 5 = Fisch / Döll. 3 piscis.

Es sind ja Abweichungen vorhanden. Mani hat — seiner Vorliebe für die Fünfzahl entsprechend — fünf Gestalten. Doch vgl. 3: „sind Dämonen". Ferner siehe Flügel p. 53/81 über die Verwandtschaft zwischen Manichäern und Albigensern.

Hermann Stocks.

(wird fortgesetzt)

---

[11]) Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I, München 1890, 229.

[12]) Vgl. Döllinger: a. a. O. II 318 (in den Auszügen aus den Inquisitionsakten von Carcassonne in der Collectio Occitonico: Aussagen des Bernardin Ercolani).

[13]) A. a. O. II, München 1890, 612; vgl. I, 159, Anm. 3.

[14]) Kephalaia, hrsg. und übersetzt von Polotsky und Böhlig I, Stuttgart 1940, 77, 25 ff.

NEUE AUFKLÄRUNGSLITERATUR

(Über die Forschungen Ernst Cassirers und Paul Hazards)

„Was ist Aufklärung?" — Die Frage, die Kant einst in einem seiner berühmtesten Aufsätze an seine Zeitgenossen gerichtet hat, belebt sich wie jedes große Menschheitsthema immer wieder. Jede Epoche hat sie neu zu beantworten. Widersacher freilich hat gerade die Aufklärung schon, als sie noch im Zenit ihrer Geltung stand, auf ihren Wegen gefunden.

Zu den traditionellen Mächten des Beharrens in Kirche und Staat, denen die Kritik am Gewordenen und an dessen Glaubensinhalten zusetzte, gesellte sich der Gegenschlag der Romantik mit ihrer Pflege des Gefühlsmäßigen und ihrer Bekämpfung der reinen Vernunfterkenntnis. Dem Fortschrittsglauben der Aufklärer stemmte sich der erwachende historische Sinn für die geschichtliche Welt und die Verherrlichung des Mittelalters entgegen. Der Nationalsozialismus als Einbruch des Irrationellen verwarf sie und übersteigerte das Aufklärertum zugleich zum Aufkläricht niederster Form, wobei flachster und überheblichster Rationalismus mit kulturfeindlicher Verdummungspolitik einherging. Leicht ließen sich die Gegensatzpaare mehren. Das 19. Jahrhundert bildete das geistige Erbe der Aufklärung teils fort, teils zerstörte es ihr Gedankengut, weil es selber einen Januskopf trug und zum Kampfplatz widerspruchsvoller Richtungen wurde. Auch ist nicht zu verkennen, daß gewisse Auswirkungen des Aufklärungsgeistes heute vielen Zeitgenossen nicht mehr genügen oder geradezu bedenklich erscheinen, nachdem das von ihr proklamierte sittliche Selbstbestimmungsrecht des Individuums uns nicht vor dem Rückfall in Barbarei hat bewahren können. Auch haben wir die Säkularisierung des Denkens vielfach mit der völligen Auflösung haltgebender letzter religiöser und metaphysischer Bindungen bezahlt: ein weltanschauliches Fiasko der Nachfahren und Ausläufer der Aufklärung. Trotzdem ist eines sicher: über Gegenströmungen und Verfolgung hinweg behaupten sich die hohen Ideale der Duldung, der geistigen Freiheit und der Menschlichkeit zum mindesten als Postulate. Sie wünschen wir als Leitsterne überall dem Anbranden dämonscher und barbarischer Gewalten entgegenzusetzen, in deren Zeichen namentlich die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts einherschreitet.

Verheißungsvoll und tröstlich ist es daher, daß das noch 1932 im Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, erschienene Werk von Ernst Cassirer (XVIII, 491 S.), das während der Diktatur nicht mehr verbreitet werden durfte, wieder allgemein zugänglich ist. Sein Verfasser, einer der vornehmsten Repräsentanten des geistigen Deutschlands, hat einst als Emigrant in Schweden Zuflucht gefunden. Es führt den Titel „Die Philosophie der Aufklärung". Neben den bahnbrechenden Aufsätzen Diltheys und des Religionssoziologen Ernst Troeltsch, die zu den Begründern der modernen Geistesgeschichte zählen, kommt dem Buch Cassirers eine gleichfalls grundlegende Bedeutung zu. Es hat überdies den Vorzug knapper, eindringlichster und vorbildlich klarer Darstellung, worin der ganze Gestaltenreichtum der Aufklärungskultur aufleuchtet.

Obwohl Cassirers Buch als Grundriß gedacht ist und in seiner systematischen Anlage den bewährten akademischen Lehrer verrät, ist es alles andere als trocken. Die großen Themata des Zeitalters werden in durchsichtiger Gliederung als spannender Vorgang einer sieghaft vordringenden Bewegung der Geister behandelt.

Der Verfasser ist seinem eigenen Programm, wie er es selber entwickelt, vollauf gerecht geworden. „Es galt", heißt es in der Vorrede, „die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmten Prinzips darzustellen. Was hier gefordert und was hier möglich schien, war nicht ein bloß-epischer Bericht über den Gang, über die Ent-

wicklung und über die Schicksale der Aufklärungsphilosophie; es handelte sich vielmehr darum, die innere Bewegung, die sich in ihr vollzieht, und gewissermaßen die dramatische Aktion ihres Denkens sichtbar werden zu lassen. Der eigentümlichste Reiz und der eigentliche systematische Wert der Aufklärungsphilosophie besteht in dieser Bewegung; in der Energie des Denkens, von der sie vorwärts getrieben wird, und in der Leidenschaft des Denkens, die sie in alle ihre Einzelprobleme hineinlegt. Von hier aus gesehen fügt sich vieles in ihr zur Einheit, was einer Behandlungsweise, die lediglich ihre Resultate ins Auge faßt, als unversöhnlicher Widerspruch oder als bloß eklektische Mischung heterogener Gedankenmotive erscheinen muß. Ihre Spannungen und Lösungen, ihre Zweifel und ihre Entscheidungen, ihre Skepsis und ihr unerschütterlicher Glaube müssen aus einem Mittelpunkt gesehen und gedeutet werden, wenn ihr eigentlicher geschichtlicher Sinn sichtbar werden soll."

Das ist Cassirer meisterhaft gelungen. Er gibt uns eben keine nur lose verbundene Geschichte der einzelnen Aufklärungsdenker und ihrer Lehren. Er stellt uns vielmehr eine epochale Bewegung als ein Gewebe von großen und kleineren Kräften dar, worin sich tausend Fäden der verschiedensten Denkbereiche sichtbar und halb im Verborgenen miteinander zu einem Ganzen verschlingen.

So entfaltet sich der Reihe nach die Aufklärung in einer Folge immer wieder sich suchender oder innerlich zusammenhängender Gestaltungen. Cassirer geht zunächst aus von der Denkform des Zeitalters, dem Stande von Natur und Naturerkenntnis im 17. und 18. Jahrhundert und von der Psychologie und Erkenntnislehre. Dann schildert er, den Blick immer auf die entscheidenden Richtungen in England, Frankreich und Deutschland gerichtet, die Idee der Religion und alles, was damit zusammenhängt. Der Eroberung der geschichtlichen Welt ist ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso den Manifestationen von Recht, Staat und Gesellschaft. Schließlich wendet er sich in einem Schlußabschnitt den Grundproblemen der Ästhetik zu, die sich ihrerseits in reizvoller Mannigfaltigkeit darbieten, so das Verhältnis einer neu aufkommenden Kritik zum Kunstwerk und zum künstlerischen Schaffen, der die besondere Farbe der Aufklärung anhaftet, oder die Wandlungen des Geschmacks und die Wendung zum Subjektivismus. Natürlich kommt auch die Ästhetik der Intuition und das Genieproblem zur Sprache, wobei hier wie auch sonst der Erfassung der nationalen Spielarten der französischen (Dubois), der englischen (Shaftesbury, Burke) und der schweizerischen Denker (Bodmer, Breitlinger) besondere Beachtung geschenkt wird.

Inzwischen hat ein französischer Gelehrter, Paul Hazard, der bis zu seinem Tode (1944) eine Professur für vergleichende Literaturgeschichte an der Sorbonne bekleidete, uns über das Aufklärungszeitalter zwei chronologisch und sachlich sich ergänzende Werke geschenkt, deren Titel allein schon von anstachelndem Reiz sind und die ganze Tragweite des Inhalts ankünden. Beide schöpfen aus einem wahrhaft universalen Wissen, ohne sich in den Stoffmassen zu verlieren; diese sind nach großen Gesichtspunkten und dabei doch nüancenreich gemeistert. Das eine behandelt „Die Krise des europäischen Geistes" (500 Seiten, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg, 1948). Das andere, womöglich noch repräsentativer für die Epoche der Aufklärung, nennt sich „Die Herrschaft der Vernunft" (639 Seiten, ebd. 1949). Der Zusatz „Das europäische Denken im 18. Jahrhundert" vermag die ungewöhnliche Spannweite des Inhalts, der von Montesquieu und Voltaire bis Lessing reicht, nur anzudeuten. Denn Hazard befaßt sich keineswegs bloß mit dem Denken der führenden Kulturnationen England, Frankreich, Deutschland, deren Stimmen in einer Art Fuge einsetzend, sich ablösend und verschlingend das eine Thema „Aufklärung" durchführen und abwandeln. Es ist ein ganz besonderes Verdienst, daß Hazard der Gesamterscheinung bis in die letzten, feinsten und abgelegensten Verzweigungen nachgeht, indem auch Italien sowie die kleineren Länder voll berücksichtigt werden, neben der Schweiz, Skandinavien, Spanien und Portugal.

Jetzt erst kann man das ausgezeichnete dreibändige Werk des Dresdner Literaturhistorikers Hermann Hettner über die englische, französische und deutsche Aufklärungsliteratur, das seinerseits die Gesinnung des bürgerlichen Liberalismus um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in gediegenster und charaktervoller Weise repräsentiert, als wissenschaftlich voll ersetzt und in manchen Stücken als überholt betrachten. Darauf zurückgreifen wird man aber auch heute immer noch mit Freude und Gewinn.

Ruhte bei Cassirer das Schwergewicht auf dem philosophischen Denken, so bei Hazard auf dem literarischen Schaffen; doch ist er auch mit den philosophischen Strömungen wohlvertraut und von Ernst Troeltsch hat er viel gelernt. Natürliche Religion, natürliche Moral und natürliches Recht bilden wie bei seinem deutschen Vorgänger die tragenden Hauptsäulen des Werkes, wie es dem aufgeklärten Weltbild selber entspricht. Der Abschnitt, dem Hazard, stets plastisch und eindrucksvoll in seinen Formulierungen die Überschrift gibt „Der Prozeß gegen das Christentum", spendet auch dem Theologen, dem Kirchenhistoriker und dem religiös Interessierten reiche Belehrung: hier melden sich alle Hauptmotive der Aufklärung zu Worte — die Kritik an der Offenbarung, an der kirchlichen Überlieferung schlechthin, und der Ansturm der um Emanzipation der Geister ringenden Aufklärer. Dem Kampf zwischen Jansenisten und Jesuiten, dessen Nachwirkung das ganze 18. Jahrhundert ungemein stark, namentlich in Frankreich durchwaltet, wird begründetermaßen ein eigenes Kapitel gewidmet. Der Verfasser urteilt aber nicht einseitig. Es ist hoch anzuerkennen, daß er ein recht eingehendes Bild der Gegenströmungen im aufklärungsfeindlichen Lager entwirft. Daran haben es die meisten früheren Darstellungen fehlen lassen.

Nach Hazard vollzieht sich der entscheidende Umbruch des europäischen Denkens und die Entthronung älterer Ideale und Dogmen nicht erst im 18. Jahrhundert. Eine Krise, die das Lebensgefühl der Menschen aufs tiefste verändert und sich aller Bildungsbereiche bemächtigt, bricht schon in der Zeit von 1680 bis 1715 durch, also inmitten einer Periode weitgreifender kriegerischer Machtkämpfe um die politische Vorherrschaft in Europa. Es ist unmöglich, die Inhalte dieser aufwühlenden Auseinandersetzungen auch nur annähernd in Kürze wiederzugeben. Der Bogen spannt sich hier von Bossuet zu Leibniz, vom Empirismus Lockes zur rationalistischen Kritik Pierre Bayles, vom französischen Klassizismus bis zur Vorläuferschaft Rousseaus und von Sturm und Drang. Die gewagtesten Ergebnisse des späteren aufgeklärten Denkens erscheinen in diesen Übergangsjahrzehnten fast vorweggenommen und übertreffen sie oft an Radikalität. Hazard hat uns in diesem Band die seit langem bedeutendste, inhaltlich überströmend reiche unmittelbare Vorgeschichte der Aufklärungszeit gegeben, soweit deren Wurzeln nicht schon — wie Dilthey und Troeltsch dargetan haben — in die Renaissance-Epoche zurückreichen.

Das zweite große Werk, das den vollen Durchbruch und die Höhe der Aufklärungsbewegung schildert, erfüllt die von dem vorausgegangenen erweckten Hoffnungen in vollem Maß, ja es übertrifft alle Erwartungen. Welche Weite der Umschau, welche Fülle der Erkenntnis auf breitester, vergleichender Basis, welche Eindrücklichkeit der Charakterisierung, aber auch welche echt französische Feinheit der Nüance und der Pointierung und welcher Gestaltenreichtum: neben den großen Bahnbrechern der Vernunftherrschaft, der Kritik, des Deismus und der natürlichen Moral, Voltaire und Lessing, das Gewimmel der Encyclopädisten, der Publizisten leichteren Schlages, der zahlreichen, für die Verbreitung der neuen Lehre besonders wichtigen Popularisatoren, dieser Vorhuten, Plänkler oder auch Nachbeter der aufklärenden Leitgedanken; neben den Häuptern der Naturwissenschaft, Newton, Galvani, Linné, Buffon die Wortführer des Materialismus und des Atheismus, La Mettrie und Baron Holbach; nicht zu vergessen die zahlreichen Repräsentanten des Naturrechts, wie Montesquieu, J. Chr. Wolf, Pufendorf usw. Schließlich das Reformertum des erleuchteten Despotismus verkörpert in Erscheinungen wie Maria Theresia, Fried-

rich II., Joseph II. und Katharina II., die freilich mit der Aufklärung mehr kokettiert als wirklich Ernst gemacht hat; das traurige Schicksal der gerade unter ihr noch mehr verknechteten russischen Bauern bezeugt es. An anderen Orten überspannt die staatliche Aufklärung Ziele und Methoden und führt, wie etwa unter Kaiser Joseph II. in Österreich oder im Portugal Pombals die umso erbittertere Wiederkehr der alten Gewalten herauf.

Das von Hazard so glänzend geschilderte Schauspiel dieses Sieges der Aufklärung auf der ganzen Linie hat freilich auch seine Gegenseite, und die tragischen Auswirkungen kommen uns heute doppelt schmerzlich zum Bewußtsein. Mit der Bekämpfung des Aberglaubens wurde zugleich der Glaube unterhöhlt. Die Revision der älteren Überlieferungen und Ideale endet in der Relativierung aller Werte, und schließlich macht sich der moderne Mensch des 19. und 20. Jahrhunderts als Nutznießer dieses verstandesstolzen, optimistischen und fortschrittstrunkenen Zeitalters selbst zum Maß aller Dinge, indem er sein Leben und seinen Glückshunger zum Selbstzweck erhebt. Ein Vorgang, der zuletzt jene Humanität, für deren Verwirklichung von der Aufklärung einst so mutig gekämpft worden ist, gefährden mußte und sogar ins Gegenteil verkehrte.

Man scheidet von dem geistfunkelnden und brillant vorgetragenen Doppelband Hazards jedoch mit dem dankbaren Gefühl: hier ist uns ein über alle Grenzen hinweg verbindender Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit geschenkt.

Von der rein historischen Seite her wird das Werk des Franzosen Paul Hazard dank seiner gerechten Urteilsweise und seinem ritterlich-feinfühligen Verständnis für die Kulturleistungen der Nachbarvölker, so hoffen wir, auch dem Aufbau eines neuen, eines geläuterten und glücklicheren Europas dienen.

Willy Andreas.

DIE ABENDLÄNDISCHE SENDUNG DER ÖSTLICH-ORTHODOXEN KIRCHE

*Ergänzungen und Nachträge zumal zur Biographie Franz v. Baaders**

Es ist ungewöhnlich geworden, seine eigenen Bücher selbst zu besprechen, und es läßt sich auch mehr als genug gegen ein solches Unternehmen einwenden, doch erscheint es im vorliegenden Fall angebracht, zu einer ungewöhnlichen Praxis zurückzukehren, und zwar aus einem rein technischen Grunde.

Bei der Ausarbeitung meines Werkes — „Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche (Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz). Mit 17 Tafeln. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abh. der Geistes- und Soz. wiss. Klasse Jg. 1950. Nr. 8, Verlag der Akademie d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz, Wiesbaden 1950, 293 S. — standen mir lediglich die Bibliotheken Deutschlands zur Verfügung. Ich habe von den mir in Deutschlands gebotenen Möglichkeiten den denkbar umfassendsten Gebrauch gemacht und konnte mit ruhigem Gewissen annehmen, das wichtigste Quellenmaterial benutzt zu haben. Eine Reise nach England im vergangenen Sommer verschaffte mir die unerwartete Möglichkeit einer Benutzung der Universitätsbibliothek von Cambridge und der Bibliothek des Britischen Museums. Dort mußte ich feststellen, daß die von mir in Deutschland benutzten Quellen nicht so vollständig waren, wie ich es mir eingebildet hatte, vielmehr stieß ich dort auf eine Reihe von Schriften, die eine Ergänzung des vor mir behandelten Quellenmaterials enthielten.

Ich benutzte die Form der Selbstanzeige, um dieses neue Material nachzutragen. Aufs Ganze gesehen, bringt dieses neue Material durchweg eine Bestätigung der Darstellung, die ich in meinem Buch gegeben habe. Eine sachliche Korrektur der von mir in meinem Buch ausgesprochenen Meinung über

* Vgl. auch Ernst Benz: Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair" in ZRGG I (1948), Heft 2 (Red.)

die Personen, Umstände und führenden Ideen innerhalb der Begegnung zwischen östlichem und westlichem Christentum wird durch die neuen Quellen nicht veranlaßt, wohl aber eine zum Teil beachtliche Verstärkung und Bekräftigung der Argumente.

I.

Der erste Punkt, an dem eine Ergänzung notwendig ist, betrifft das Verhältnis Franz von Baaders zu den führenden Persönlichkeiten der religiösen Erneuerungsbewegung in Rußland, vor allem zu dem Fürsten Golicyn und zu Alexander Stourdza. Ich hatte in Cambridge Gelegenheit, in der Trinity-Library sämtliche Originalausgaben der Schriften Franz von Baaders aus den entscheidenden Jahren seiner Begegnung mit Rußland einzusehen, und konnte zu meiner Überraschung feststellen, daß weitaus mehr Schriften dieser Epoche russischen Adressaten gewidmet waren, als dies Professor Fr. Hoffmann in seiner Ausgabe der gesammelten Werke Baaders noch erkennen läßt. Offensichtlich hat Hoffmann selbst versucht, die Zusammenhänge zwischen Baader und seinen russischen Freunden und seine Verbindung mit Rußland, die ihm so viel üble Nachrede verursacht hat, möglichst zu verwischen.

So konnte ich feststellen, daß folgende Schriften Baaders, die zum größten Teil in meinem Buch ausführlich behandelt worden sind, seinen russischen Freunden dediziert sind:

1. Franz von Baader: Über die Notwendigkeit einer engeren Verbindung der Religion mit der Politik. Nürnberg bei Friedrich Campe 1815. Seiner Erlaucht Herrn Fürsten Gallizin, Kaiserl. Russischen Minister des Cultus ec. ec. ec. Ehrfurchtsvoll gewidmet vom Verfasser.
2. Franz von Baader: Über die Ekstase oder das Verzücktseyn der magnetischen Schlafredner. „Introite, nam et hic Dei sunt". Leipzig, bei E. Reclam 1817. 22 S. Seiner Erlaucht dem Fürsten Alexander Golizin, Seiner Majestät des Kaisers aller Reußen Geheimen Rath, Minister des Cultus, Minister des öffentlichen Unterrichts und Präsident der H. Synode Ehrfurchtsvoll gewidmet vom Verfasser.
3. Franz von Baader: Sur la notion du tems. Par Francois Baader. A. Munic, chez Charles Thieneman Libraire 1818. A son Excellence Monsieur le Prince Alexander Galizin, Conseiler privé, Membre du Conseil de L'Empire, Ministre du Culte et de l'Instruction publique, Senateur, Secrétair de l'Etat de S. M. I., chambellan actuel, Chevalier des ordres de St. Alexandres, de St. Anne de la 1er Classe, de St. Vladimir de la 2e Classe, de l'Aigle rouge de Prusse et Commandeur de l'ordre de St. Jean de Jerusalem etc. etc. etc. etc. par l'auteur.
4. Franz von Baader: Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens. Berlin 1820. Bei Ferdinand Dümler. Seiner Exzellenz dem Durchlauchtigsten Fürsten Alexander Golizin, Geheimen Rath, Mitglied des Reichsraths, Minister des Cultus und des öffentlichen Unterrichts, Senator, Staats-Secretair, Seiner Majestät des Kaisers aller Reußen und Königs von Polen wirklichen Kämmerer, Ritter der Orden des H. Alexander, der H. Anna 1er Classe, des H. Wladimir IIer Classe, des Rothen Adlers Preußens, Commandeur des Ordens des H. Johannes von Jerusalem ec. ec. ec. ehrfurchtsvoll gewidmet vom Verfasser.

   Darin findet sich folgende Anspielung auf sein Lehrbuch für den russischen Klerus: „Folgende 44 Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens machen einen bedeutenden Theil eines umfassenden Werkes über Religion aus, dessen Ausarbeitung mich schon seit einigen Jahren ernsthaft beschäftigt." (Vorrede p. V)
5. Franz von Baader: Über Divinations- und Glaubenskraft. Aus Veranlassung der im Sommer 1821 in und um Würzburg von dem Bauer Martin Michel und dem Fürsten Alexander von Hohenlohe unternommenen psychischen Heilungen. Aus einem Schreiben an seine Exzellenz den Herrn Fürsten Alexander von Golicin, Minister des Cultus und des öffentlichen Unterrichts Sei-

ner Majestät des Kaisers aller Reussen und Könige von Polen ec. von Franz von Baader. Sulzbach im Regenkreise Baierns, in des Kommerzienrathes D. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung 1822. 62 S.

Diese Schrift enthält eine sehr deutliche Kritik der politischen Unterdrückung wissenschaftlicher Ansichten. Baader konnte nicht ahnen, daß er hier eine Gesinnung rügte, deren Auswirkung er nur allzubald an sich selbst verspüren sollte, denn er schreibt dort pag. 4: „Jedermann weiß nur zu gut, daß nicht alles, was man in unsern Zeiten den Polizeien zu untersuchen aufträgt oder was sie selber sich befugt oder berufen glauben zu untersuchen, darum auch für eine solche Untersuchung geeignet ist, weil es Gegenstände giebt, welche, wie der vorliegende, gar leicht unter einer solchen Untersuchung selbst Verderben erleiden, so wie z. B. ein Mineralog sogar ein zartes Steingebilde nicht jeder Hand zur Untersuchung anvertrauen wird ... p. 5.: und muß endlich nicht jeder Christ, der an sein Evangelium glaubt, auch überzeugt seyn, daß bei allen Untersuchungen, welche religiöser Natur sind, Polizei und Landesstellen wie andere Menschen sich täuschen und irren können? Denn in diesem Evangelium liegen genug Beweise vor, daß der zu jener Zeit bestandene Römische Staat sich völlig überzeugt hielt, daß an Christus und seinem Thun nichts sey, und doch lehrte die Erfahrung, daß hieran allerdings etwas und viel, an dem gegenstrebenden Thun dieses Staates (sowie der Jüdischen Kirche) dagegen nichts war."

Ebenso ist diese Schrift bedeutsam, weil er darin unmittelbar Bezug nimmt auf seine Rapporte, die er als „literarischer Konsul" dem russischen Kultusminister einzureichen hatte, denn er empfiehlt sich dem Minister mit den Worten (pag. 5.): „Hoffend nun, Eurer Excellenz in Bälde einen vollständigen geschichtlichen Bericht über diese Ereignisse geben zu können ..."

6. Fermenta Cognitionis von Franz von Baader. Erstes Heft. Berlin 1822. Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

Seiner Excellenz dem Durchlauchtigen Fürsten Alexander Golizin K. Russischen Geheimen Rath. Mitglied des Reichs-Raths, Minister des Cultus und öffentlichen Unterrichts, Senator, Staats-Secretair etc. etc. etc. etc. ehrfurchtsvoll gewidmet vom Verfasser. Vorwort unterzeichnet: Teplitz, den 15. August 1822.

7. Noch bemerkenswerter aber ist die Feststellung, daß Baader auch eine besondere Schrift seinem Freunde Alexander Stourdza gewidmet hat. Diese Tatsache wird von Hoffmann in den gesammelten Werken Franz von Baaders überhaupt nicht erwähnt. Es handelt sich um die Schrift:

Über die Vielzahl des Lebens. Aus einem Schreiben an den Kaiserlich russischen Herrn Kämmerer Grafen Alexander von Stourdza, von Franz Baader. (Vis eius integra, si conversus fuerit in terram.) Berlin 1818. In der Realschulbuchhandlung. 8 SS. Das Exemplar der Cambridger Universitätsbibliothek trägt den eigenhändigen Namenseintrag von Ernst Lassaulx, München 1829.

Der Inhalt der Schrift ist außerordentlich bedeutungsvoll für das Verständnis der Metaphysik Baaders und ordnet sich ausgezeichnet der Gesamtproblematik jener Zeit ein. Sie ist sehr stark bestimmt durch eine produktive Aneignung der Theologie Jakob Böhmes und bildet ohne Zweifel einen Teil der Vorarbeiten zu einem Lehrbuch für die russischen orthodoxen Christen, in dem er eine neue Verbindung zwischen Religion und Naturwissenschaft, zwischen Glauben und Erkenntnis herstellen wollte.

II.

Die Tatsache, daß Franz von Baader ernsthaft um die Anbahnung einer Wiederversöhnung der verschiedenen christlichen Konfessionen bemüht war, und daß diese Bemühungen sein ganzes geistigen Streben erfüllten, wird in einer unerwarteten Weise bestätigt durch Ausführungen, die ich in derselben Biographie von Heinrich Steffens fand (im siebenten Band seines Werkes: „Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben." Breslau 1843).

Zum Jahre 1817 berichtet er über eine eindrucksvolle Begegnung mit Franz von Baader in München, von der es heißt: „Ich lernte hier (in München) Franz Baader persönlich kennen. Er stand so wunderbar von allen übrigen Einwohnern gesondert, so seltsam isoliert, daß auch die Betrachtung über ihn sich billig von den übrigen trennt. .... Franz Baader war in seiner Jugend mit einem gewissen Eckarthausen in Berührung gewesen. Unter allen jenen Mystikern war er der tiefste und genialste ... Unter seinen bedeutendsten kleineren Piecen ist eine: „Der Blitz, Vater des Lichts". Dieser Titel könnte als Motto aller seiner Gedanken gelten.

Ich war schon ehe ich nach München kam mit ihm in Correspondenz und höchst begierig, ihn persönlich kennen zu lernen. .... Als ich ihn 1817 in München traf, dachte er an nichts als an eine große kirchliche Union. Die ultramagnetische Krise seines Lebens hatte, irre ich nicht, sich überlebt. Während derselben war er mit den Heerscharen der bösen Geister bekannt geworden und hatte ihre Namen kennen gelernt und magnetische Experimente, die mir schauderhaft erschienen. Jetzt war er ganz mit der Union der drei Kirchen (der katholischen, protestantischen und griechischen) beschäftigt. Die katholische und protestantische Kirche, behauptete er, bildeten einen starren Gegensatz, der sich immer steigere. Das mystische Dreieck, die Formel einer Vereinigung entstünde nur durch das Hinzutreten der griechischen Kirche. Er glaubte den Kaiser Alexander dafür zu interessieren.

Franz Baader verband sich mit dem Herrn v. Stourdza und beschloß eine Reise nach Rußland zu machen und für die Sache zu werben. Wie wenig er aber die äußeren Verhältnisse dort kannte, that diese Reise auffallend dar. Er hätte in der That ebenso gut nach einem ihm völlig fremden, mächtigen Landes, ohne nur irgend mit einem Menschen dort in Verbindung zu stehen, hinreisen können, um dort den Thron zu stürzen, wie nach Rußland, um die Christen griechischen Glaubens zu bewegen, sich mit Protestanten und Katholiken zu verbinden. Zum Glück beschloß er, ohne allen Zweifel gewarnt, in Riga umzukehren.[1]) Er war später ein heftiger Gegner der Katholiken und stellte so die Wahrheit seiner Behauptung, daß wenn die Union aller drei Kirchen nicht gelänge, die gegnerische Spaltung der westlichen gegeneinander sich nothwendig steigern müsse, durch seine eigene Person dar.

Es war seltsam genug, daß der Vorschlag zu einer Union, welche die tiefste und bedeutendste Einheit aller Völker, ja wäre sie echter Art, nicht allein den äußeren, wohl früher von den Philosophen gepredigten, sondern auch den inneren ewigen Frieden in sich schließen würde, von einem Manne ausgehen sollte, dessen innere Zerrissenheit ihn selbst in seinen letzten Tagen an die jüngste deutsche Literatur anschloß, die nichts weniger als einen solchen Frieden suchte, erwartete oder nur wünschte."

Hier wird aus dem Munde eines Mannes, der ihn zum ersten Mal kennen lernte, bestätigt, daß der Plan einer großen kirchlichen Union ihn gänzlich erfüllte, und Steffens findet auch ganz spontan die richtige Formel für die tragende Idee, die seiner Anschauung von dem geschichtlichen Verhältnis der drei großen Konfessionen zugrunde lag: sie bilden zusammen das „mystische Dreieck". Die Formel einer Vereinigung kann nur durch das Hinzutreten der griechischen Kirche entstehen. Die Ausführungen Steffens bilden eine volle Bestätigung des Befundes, der aus den Briefen und Zeugnissen Baaders und seiner Freunde hervorgeht. Ebenso bedeutsam ist es auch, bei Steffens die Feststellung zu finden, daß sich Baaders ablehnende Haltung gegenüber der katholischen Kirche verstärkt habe, und daß er für die zukünftige kirchliche Entwicklung in Deutschland recht düstere Prognosen stellte.

---

[1]) Dies ist der einzige Irrtum Steffens. In meinem Buch habe ich gezeigt, mit welchen Mitteln Baader aus Riga vertrieben und an der Einreise nach Petersburg verhindert wurde.

III.

Noch an einem weiteren Punkt gilt es auf eine Bestätigung der in meinem Werk aufgeführten Zeichen jener Zeit hinzuweisen, nämlich auf die eschatologische Auffassung der Person Alexanders I.

Ich fand in Cambridge die Schrift eines Anonymus, die eine Kritik der Zeit nach den Napoleonischen Kriegen enthielt und eine apokalyptische Deutung dieser Epoche vornimmt. Die Schrift trägt den Titel: Prüfende Ansicht einiger jetziger Zeichen der Zeit, mitgetheilt von einem Layen. „So gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist." Matth. 22,21. Leipzig, Literar. Central-Comptoir in Commission, ohne Jahr (wohl 1821 oder 1822). Darin werden folgende Erscheinungen hervorgehoben, die den endzeitlichen Charakter dieser Epoche bestätigen sollen.

„1. Die seit 1817 von Kaiser Alexander gegründete christliche Gemeinde der Israeliten.
2. der heilige Bund von drei mächtigen Regenten des catholischen, griechischen und evangelischen Glaubens-Bekenntniß.
3. die sehr ausgedehnte Missions- und die Bibelanstalt.
4. Der große Aufstand der griechischen Völker im europäischen Theil des türkischen Reiches. (Enthält Warnung von einer Teilnahme der Deutschen am griechischen Aufstand, der ganz im Sinne Metternichs als Rebellion gegen den „legitimen" Sultan beurteilt wird).
5. die diesmal ganz ungewöhnliche Erscheinung des seit undenklichen Jahren oft vom Schnellert nach Rodenstein ausziehenden Burggeistes im Odenwald.

Dort heißt es S. 51 von Alexander: Dieser Hauptgegner des Antichrist gründete schon seit 1817 eine christlich israelitische Gemeinde und wird eine auch in Jerusalem in 1833 sich bildende und vor den Verfolgungen des Widerchrists und der Drachen entfliehende Gemeinde, als das gebärende Sonnenweib, unter seinen großen Adlersflügeln in Schutz nehmen .... Viel biblische Stellen reden hierüber deutlich."

Es handelt sich hier um eine Aufstellung derselben Symptome, die sowohl bei Jung-Stilling, wie auch bei anderen apokalyptischen Propheten jener Zeit „als Zeichen der Zeit" aufgestellt werden, in denen das Auftreten Kaisers Alexander I. und die Gründung der Heiligen Allianz als ein Symptom der nahenden Vollendung gedeutet werden.

Die Tatsache, daß ich unmittelbar nach Drucklegung meiner Schrift zufällig auf derartige Ergänzungen stieß, veranlaßt mich erneut zu der bereits in der Einleitung meines Buches ausgesprochenen Feststellung ,daß die Forschung über das Verhältnis des östlichen und westlichen Christentums erst in ihren Anfängen begriffen ist, daß jede Einzeluntersuchung hierüber vorläufig nur den Charakter einer ersten Wegbahnung und Landesvermessung haben kann und notwendigerweise immer die Bitte um Mitarbeit am Studium dieses noch kaum erschlossenen Gebietes an alle übrigen Forscher enthalten muß, die sich mit der Geschichte der Ost-West-Beziehungen befassen.

Schließlich noch eine Richtigstellung: S. 722 meines Werkes habe ich die Malerin Emilie L i n d e r, der Franz von Baader seine „40 Sätze aus der Erotik" übersandte, bezeichnet als „seine junge Braut, der er nach dem Tode seiner ersten Frau seine Liebe zuwandte". Baader hat indes nicht Emilie Linder, sondern Maria Robel, das Mädchen „aus dienendem Stande" geheiratet (Ges. Schriften hgg. von Hoffmann, Bd. XV S. 622 ff.) Emilie Linder ist nach ihrer Übersiedlung von Basel nach München zur römisch-katholischen Kirche übergetreten. Der Baaderforscher Dr. Hans Graßl, München, der neuerdings unter dem Titel „Eine Philosophie der Liebe" eine Auswahl aus Baaders Schriften veröffentlicht und eingeleitet hat (Hochland Jg. 43, Heft 4 April 1951 S. 374 bis 385) und der eine dreibändige Auswahlsammlung aus den Werken Franz von Baaders vorbereitet, hat mich freundlicherweise auf die höchst bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß Emilie Linder, die im Kreise der Münchener Romantiker eine so bedeutungsvolle Rolle spielte, nach ihrer Konversion auf einem

von ihr gestifteten Altarbild Franz von Baader unter die Heiligen eingeschmuggelt hat.

Unter Berufung auf Joseph Anton Häflinger: „Die Hauskapelle des alten katholischen Spitals" in: Basler Kirchen ... unter Mitwirkung der freiwilligen Basler Denkmalpflege, hg. von E. A. Stückelberg, Bd. II Basel 1920 p. 56 schreibt Werner Kaegi im II. Band seiner Jacob-Burckhardt-Biographie (Basel 1950) S. 191 nach einer Schilderung des geistigen Klimas des Rheinlands und Münchens um 1841—43:

„Jedenfalls hat seinen guten historischen Sinn, wenn auf dem Altarbild der Kapelle im Basler St. Claraspital, das die Basler Konvertitin Emilie Linder in München unter sichtlicher Anlehnung an den Genter Altar der Brüder van Eyck hat malen lassen, gerade dieser Personenkreis vereinigt ist: Clemens Brentano, Sulpiz Boisserée, Franz von Baader, Ernst von Lassaulx und nicht zu vergessen der Rechtshistoriker Georg Philipps zusammen mit Dante, Fran Angelico, Franz von Assisi und ihren Verehrern, den Malern des deutsch-römischen Kreises: Peter Cornelius, Joseph Anton Koch und Friedrich Overbeck." Angesichts der heftigen Angriffe auf die Infallibilitätslehre und auf die päpstliche „Diktatur" und seiner Versuche einer Loslösung des Katholizismus von dem römischen Papsttum, die Baader vor seinem Tode unternommen hat, erscheint es als eine seltsame Ironie der Geschichte, ihn zusammen mit den berühmten Konvertiten der Zeit als Gegengabe für die 40 Sätze aus der Erotik von Emilie Linder auf einem Altarbild verewigt zu sehen. *Ernst Benz.*

ÜBER DAS FRÜHECHO SÖREN KIERKEGAARDS IN DEUTSCHLAND*

Sören Kierkegaard, bekanntlich ein Ahnherr der dialektischen Theologie so gut wie der Existenzphilosophie, ist in Deutschland erst langsam bekannt geworden, seitdem A. Bärthold einige Reden von ihm übersetzte (1875) und Georg Brandes' Kierkegaardbuch 1879 deutsch erschien.[1]) Chr. Schrempf gebührt das Verdienst, durch seine Schriften und Übersetzungen bei aller sonstigen Umstrittenheit in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg Sören Kierkegaard in Deutschland eingebürgert zu haben. Die eigentliche Rezeption des großen Dänen ist aber erst in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen erfolgt.

Das geistesgeschichtlich interessante Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland ist m. W. noch nie behandelt worden,[2]) da es ohne Folgen blieb und daher vergessen wurde. Immerhin ist es interessant genug. Der Fall als solcher ist wegen des vielen Staubes, der in der Öffentlichkeit aufgewirbelt wurde, von einigen Deutschen, die in Dänemark lebten, beobachtet und berichtet worden. Dies ist in Kierkegaards Todesjahr geschehen durch einen deutschen protestantischen Pfarrer namens Friedrich Beck in Kopenhagen, der zwei Korrespondenzen für die Schenkelsche Darmstädter Allgemeine Kirchenzeitung (22. Sep-

* Soeben beginnt eine neue erstmalig wissenschaftlich einwandfreie Gesamtausgabe der Werke Sören Kierkegaards in deutscher Übersetzung durch Emanuel Hirsch beim Verlage Eugen Diederichs zu erscheinen. Wir kommen im nächsten Heft auf sie zurück.

[1]) Davor sind lediglich einige Berichte über das dänische Kirchen- und Geistesleben festzustellen, die Kierkegaard erwähnen, wie der von M. Lüttcke (Elberfeld 1864) oder dem Literaten A. Strodtmann (1873, 277 ff.). Dazu kämen längere Passagen über Kierkegaard in den deutschen Übersetzungen der Christl. Ethik von H. Martensen. Wieweit Kenntnisse Kierkegaards in die Landeskirche von Schleswig-Holstein einsickerten, wäre noch genauer zu untersuchen.

[2]) Auch nicht in dem neuen Werk von W. Rehm: Kierkegaard und der Verführer, München 1949, das den Höhepunkt der deutschen Kierkegaardforschung darstellt; vgl. die Rezension von J. Ernst in ZRGG III (1951) S. 89f.

tember 1855; 31. Januar 1856) schrieb, und durch den damaligen preußischen Generalkonsul Ryno Quehl, der darüber in einem reportageartigen Buch (Aus Daenemark, Berlin 1856) berichtet hat. Auf diese beiden Quellen hat dann der Herausgeber der Historisch-Politischen Blätter, Joseph Edmund Jörg, seine kritische Darstellung aufgebaut, die er aus einem Journalaufsatz ebd. gekürzt und gestrafft in seine „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung" Bd. IV (Freiburg 1858) aufgenommen hat.

I.

Die Berichte in der Allgemeinen Kirchenzeitung

Die Berichte Friedrich Becks sind nüchtern und sachlich referierend.[3]). Er beginnt mit dem Satze: „Seit einem halben Jahre wird die dänische Kirche in einer ganz eigenthümlichen Weise beunruhigt. Ein Schriftsteller, der schon seit 1842 sich einen literarischen Namen erworben, hat in einer ganzen Reihe von Schriften eine der Theologie und kirchlichen Praxis zuwiderlaufende Auffassung der Religion zur Geltung zu bringen versucht." Beck berichtet von dem Ärgernis, das Kierkegaard am Begriff des „Wahrheitszeugen" genommen habe, und daß der Bischof Martensen seinen Vorgänger Mynster feierlich einen solchen genannt habe, während dieser Primas der dänischen Geistlichkeit nach seiner Ansicht ein „genußsüchtiger Weltmann" gewesen sei. Beck berichtet von den entrüsteten Protesten der Kopenhagener Geistlichkeit; so habe der Stiftspropst Seyde die evangelische Forderung der Entsagung von irdischen Gütern auf die „inneren Leiden der Seele" beziehen wollen. Doch meint Beck etwas ironisch: „Das ist freilich sehr schön gesprochen, das weltlich gesinnte Publikum schenkt aber diesen Versicherungen eines Mannes, der 10 000 Rthr. von seinen Pfründen bezieht, nur wenig Glauben; die sichtbaren Genüsse wiegen beim Publikum mehr als die unsichtbaren Leiden".

Beck versteht durchaus den religiösen Charakter der Polemik Kierkegaards, der sich dagegen wende, daß die weltkluge Geistlichkeit das Christentum des Neuen Testaments mit der Welt kommensurabel machen wolle. Nur meint er, daß Kierkegaards positive Auffassung des Christentums beim Publikum bei weitem nicht so leicht Eingang finden werde wie die prickelnde Polemik gegen die Geistlichkeit. Kierkegaards Polemik komme in die Nähe Voltaires und sei — dies ist in Bezug auf die Flugschriftenfolge „Der Augenblick" gesagt — eine rein negative; sie diene atheistischen Bestrebungen.[4]) „Eine unmittelbare Wirkung im Sinne seines an die synoptischen Evangelien anknüpfenden Christentums kann bei den hiesigen religiösen Zuständen gar nicht erzielt werden. Trotz des religiösen Pathos, das dann und wann in den Kierkegaardschen Ausführungen hervorbricht, wird die Polemik im ganzen innerhalb der Grenzen des Negativen gehalten." Kirchenpolitisch könne nur die Folge sein, daß der von Kierkegaard geförderte Unglaube an die Staatskirche entweder irgendwelchen Sekten[5]) oder dem Katholizismus die Bahn brechen werde.

---

[3]) Ein Fredrik Beck ist auch der Verfasser einer verständnisvollen sachlichen Kritik der Dissertation Kierkegaards „Om Begrebet Ironie med stadigt Hensyn til Socrates", 15 Jahre vorher in A. Ruges Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, Halle 1842, Nr. 222—223. Doch ist dieser Autor ein Däne, denn die Rezension erschien gleichzeitig dänisch im Faedrelandet 1842, Nr. 890 und 897. — Eine ungezeichnete Rezension der Philosophischen Brocken enthielt Rheinwalds Allgemeines Repetitorium über die theologische Literatur 1841, 201 f.

[4]) A. Strodtmann: Das geistige Leben in Dänemark, Berlin 1873, meinte daher auch, daß Kierkegaards ganzes literarisches Opus „nur eine beweisende Note zu Feuerbachs Wesen des Christentums" gewesen sei (124).

[5]) Das sah auch so der von ihm angriffene Bischof Martensen in seinen „Mittheilungen aus meinem Leben" II Karlsruhe 1884, 18: „Das Publikum, das er gewonnen, waren die Sekten und alles, was gegen Kirche und Geistlichkeit feindlich gestimmt war." — Vgl. dazu auch E. Geismar: Sören Kierkegaard, Göttingen 1929, 631 ff.

Der zweite Korrespondenzbericht ist fast ein Vierteljahr nach Kierkegaards Tod erschienen und versucht, eine Würdigung dessen zu geben, was er eigentlich gewollt habe. Beck sieht durchaus, daß Sören Kierkegaard auf das im Neuen Testament christlich Gemeinte durch „rücksichtsloseste Bloßstellung des Contrastes zu dem, was heute als christliches Leben gang und gäbe ist", habe aufmerksam machen wollen. Er meint, daß Kierkegaard unter Glauben, den er gegen die Rechtgläubigkeit wie gegen die spekulative Theologie habe erwecken wollen, einen „vermittlungslosen Willensakt", einen „Sprung ins Absolute hinein" verstanden habe. Er sieht aber auf der anderen Seite auch, daß Kierkegaard mit der Kirche selber — nicht nur mit der Geistlichkeit — in Konflikt kommen müsse, weil er mit seinem Angriff gegen die „Christenheit" zugleich dem „Christentum" jedes substantielle Sein abspreche. Ferner berichtet er davon, daß Kierkegaard viele rechtgläubige Anhänger enttäuscht habe, die in seinen früheren Schriften eine Quelle der Erbauung sahen, da er in seiner letzten Zeit nicht mehr „die Wirksamkeit der kirchlichen Gnadenmittel" habe anerkennen wollen. Beck spricht dann von dem Eindruck der „Überstürzung", daß dieser Polemiker „in größter Eile seiner unglaublichen Geisteskraft ihre letzten Leistungen" abgenötigt habe; sein Ziel hätte er im eigenen Tod gefunden, „der ihn gerade zur rechten Zeit ereilte, ehe die bis zum äußersten getriebene Spannung dem Schriftsteller selbst unerträglich wurde."

Im übrigen könne man bisher wenig sichtbare Wirkungen der Polemik Kierkegaards bemerken, außer daß die Volksschullehrer sie in roher Weise für ihren Kampf gegen den Pfarrerstand auszubeuten suchten und daß Grundtvig mit ihr seine Forderung nach Trennung von Staat und Kirche begründe, welch letzterer die Anstellung der Geistlichen überlassen bleiben müsse, da diese „als Staatsdiener eigentlich Schauspieler" seien.[6])

II.

Ryno Quehl

Der zweite Berichterstatter, Ryno Quehl, damals preußischer Generalkonsul in Kopenhagen, war selber ein verkrachter Theologe und ein befähigter Journalist dazu. Er hatte als Referent der Zentralstelle für Presseangelegenheiten in Berlin einen abschätzbaren Einfluß auf die Politik des preußischen Ministerpräsidenten von Manteuffel, bis er im Ringen mit der Kreuzzeitungspartei unterlag und nach Kopenhagen abgeschoben wurde. Bismarck mochte ihn nicht, hat aber trotz seines „gewissen Mangels an Ruhe und Besonnenheit" einige Stücke von ihm gehalten.[7])

Quehl hat in seinem Buche, das übrigens zum größten Teil über Bornholm handelt, einige Stücke aus den neun Flugschriften „Der Augenblick" übersetzt, was m. W. der gesamten Kierkegaardforschung unbekannt geblieben ist.[8]) In

[6]) Die Grundtvigsche Dansk Kirketidende 1855 und 1856 enthält zahlreiche Artikel dieses Sinnes. Vgl. Aage Kabell: Kierkegaardstudiet i Norden, Kopenhagen 1948, 70 ff.

[7]) Vgl. GW (Friedrichsruher Ausg.) I, 362, Schr. an den Prinzen von Preußen 6. VIII. 1853: „Quehl ist ein sehr fähiger Mensch"; ebenda II. 202 (Schr. an Manteuffel v. 26. II. 1857): „Ein ungewöhnlich fähiger Kopf", „lebhafter Geist"; XV. 94 (Gedanken u. Er.): „Voller Ideen und Anregungen, richtigen und falschen, eine sehr geschickte Feder führend, aber mit einer zu starken Hypothek von Eitelkeit belastet". Am ausführlichsten wird R. Quehl bei E. Stamm: Konstantin Frantz 1857—1866, Berlin 1930, 56—62, behandelt.

[8]) Die erste vollständige, aber stümperhafte und ungenießbare Übersetzung ins Deutsche ist unter dem Titel: „Christentum und Kirche", Altona 1861 vorgenommen worden. Als Kuriosum sei vermerkt, daß der Rezensent dieser Schrift im Literarischen Central-Blatt für Deutschland 1862 Nr. 12 sich äußerte: „Kaum können wir glauben, daß Kierkegaard in Deutschland irgend eine Bedeutung erlangen wird."

seinem einleitenden Bericht erzählt Quehl mit journalistischem Geschick von dem Beerdigungsskandal, daß ein Verwandter (der Neffe cand. med. Henri Lund) am offenen Grabe unprogrammäßig gesprochen und gegen die Staatskirche protestiert habe, die durch ihre unerwünschten Segnungen den Heimgegangenen auch noch im Tode verfolge. Die Polemik gegen Bischof Mynster wird breit geschildert, und ähnlich wie Beck[9]) meint auch dieser Schreiber, daß die Geistlichkeit an dem entstandenen Skandal durch ihre vielen Gegenschriften selber schuld sei; hätte sie geschwiegen, wäre der gehässige Angriff bald spurlos vorübergegangen.

Quehl beurteilt den ganzen Fall zunächst als Politiker und stellt daher fest, daß Sören Kierkegaard populärer geworden sei als die politischen Größen Dänemarks zusammengenommen und daß daher anzunehmen wäre, daß die gute wie die böse Wirkung seiner Schriften über seinen Tod hinaus fortdauern werde. Quehl selber berichtet über Kirkegaards Schriften deshalb, weil er mit ihnen seine eigene Opposition gegen die Stahlschen Grundsätze des Christlichen Staates in Preußen begründen möchte, daß die Kirche vom Staat unabhängig sein müsse und die Gleichberechtigung aller Konfessionen zu fordern sei. Er ist sich natürlich darüber im klaren, daß Kierkegaard persönlich sich kaum um Politik gekümmert hat, doch sei er, „was Staat und Gesellschaft betrifft, ein unbedingter Anhänger der Autorität, und hatte, wie er selbst erzählt, eine solche Ehrfurcht vor Königlichen Bestallungen auf weltlichem Gebiete, daß er von seinen Freunden um deswillen verspottet wurde“ (280). Über seine Schriften urteilt er, daß sie wegen ihres reichen geistigen Gehaltes und ihrer „feinen, zuweilen dämonischen Dialektik“ ungeeignet seien, vom größeren Publikum gelesen und verstanden zu werden.

An biographisch interessanten Details weiß Quehl noch folgendes zu berichten: „Kierkegaard war im Besitze ausreichenden Vermögens, um ein öffentliches Amt entbehren zu können, in seinem äußeren Erscheinen fast cynisch, unverheirathet, in der letzten Zeit wenigstens ohne Neigung für alles weltliche Vergnügen und irdischen Genuß. Viele behaupten, daß Dr. Kierkegaard auch sehr wohlthätig gewesen sei. Indessen haben Personen, welche diese Eigenschaft festzustellen suchten, bisher Niemanden gefunden, dem er wirklich eine Wohlthat erwiesen, aber Viele, denen er die geringfügigsten Dienstleistungen barsch abgeschlagen“ (281)[10]).

Abschließend stellt Quehl die Frage, was Kierkegaard denn nun eigentlich gewesen sei, ein Narr oder ein Reformator, und er gibt zur Antwort: „Er war nach unserer Überzeugung weder das eine noch das andere, sondern die kirchlichen Zustände selbst waren es, und das Bewußtsein von ihrer Unhaltbarkeit in den Gemüthern der Menschen war es, die hier die Vertheidigung lähmten, dort dem Angreifer eine übertriebene Bedeutung gaben. Hätte die Vertheidigung seitens des Kirchenregiments erfolgen und von Wirkung sein sollen, so hätte sie zunächst mit dem aufrichtigen Bekenntnisse beginnen müssen, daß in der That und unbestreitbar die Kirche in Dänemark in eine unhaltbare Stellung gekommen, daß sie einer durchdringenden Reformation dringend bedürftig, daß der Angriff Kierkegaards gegen den durch und durch verweltlichten Sinn vieler

[9]) Allerdings argumentiert Beck etwas tiefer, wenn er meint, Bischof Mynster hätte schon 1852 auf Kierkegaards „Einübung ins Christentum“ zur Verminderung der Polemik ruhig die Erklärung abgeben sollen, „daß sie nicht nur hinter dem christlichen Ideale weit zurückbleibe, sondern dasselbe nicht einmal praktisch aufzustellen prätendieren könne.“

[10]) Über Kierkegaards Verhältnis zum Geld und seine Formen der Verwendung sind im Anschluß an die seinen Geiz betonende Veröffentlichung von Fr. Brandt und E. Rammel: Sören Kierkegaard og pengene, Kopenhagen 1935, heftige dänische Diskussionen entbrannt, die nicht ganz der Komik entbehren. Näheres bei A. Kabell a. a. O., 300 ff., und J. Hohlenberg: S. Kierkegaard, Basel 1949, 132 ff.

Geistlicher vollkommen begründet, und daß für den ehrlichen, gläubigen, eifrigen Bischof und Diener der Kirche durch den Zusammentritt vieler Umstände das heilige Amt wirklich ein recht schweres geworden sei" (299).

III.

Joseph Edmund Jörg

Diese beiden deutschen, bisher unbekannten zeitgenössischen Situationsberichte aus dem Kopenhagen von 1855 — insbesondere Quehls Exzerpte aus Kierkegaards Schriften[11]) — haben nun den Stoff geboten für eine theologische Kritik von katholischer Seite, die immerhin so scharfblickend gewesen ist, daß sie die Positionen heutiger katholischer Beurteilung Kierkegaards (Przywara, Haecker, Dempf usw.) vorweggenommen hat. Joseph Edmund Jörg[12]) hat in den Historisch-Politischen Blättern von 1856 (Bd. II, 10—30) — wir zitieren aber nach der revidierten Fassung seiner „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung". Bd. II, Freiburg 1858, 336—350 — aus ihnen versucht, am Falle Sören Kierkegaard das protestantische Kirchenprinzip selber ad absurdum zu führen.[13]) Jörg geht von der Feststellung aus, daß Kierkegaard ein „wildgewachsener Asket" gewesen sei, der mit einer mark- und beindurchschneidenden Stimme Buße gepredigt habe. Doch hätte ihm die „entsprechende objektive Athmosphäre und geistige Nahrung" gefehlt. „Wir erinnern uns nicht, die Principien protestantischen Lebens und Kirchenwesens je markierter kritisiert gefunden zu haben" (337). „Liest man seine Strafreden, so muß man sagen: ein Heiliger hätte nicht so sprechen können, mit so kaltem Hohn und unerbittlicher Logik der unpersönlichsten Lieblosigkeit. Und doch muß man wieder sagen: Es ist ein Heiliger an ihm verlorengegangen, wenn man die Grundgefühle seiner Polemik ins Auge faßt. Er war wie die Blume aus Tropenland, im Glashaus künstlich gezüchtet" (338).

Jörg nennt den Dänen „ausschweifend und schwärmerisch", was aber nur aus seinem Festhalten am protestantischen Kirchenbegriff herrühre. „Nicht die Kirche macht zum Christen, sondern die Christen machen die Kirche" (342). Kierkegaard habe durch seine Konsequenzmacherei mit dem Sola-fide-Prinzip „die strenge Disziplin der fides formata verdrängt und den Rechtfertigungsgrund subjektiv in das momentane Sündengefühl resp. in die Phrase (!) verlegt" (344). Sein ethischer Rigorismus habe das Ideal des Christentums am Einzelnen verwirklicht sehen wollen (protestantischer Kirchenbegriff!), das nur von der Kirche selber, ihrer göttlichen Stiftung zufolge, dargestellt werden könne. Kierkegaard habe „das ganze Werk Christi auf Erden auf ein Häuflein griesgrämiger und weltscheuer Sonderlinge reduziert, wie er selbst einer geworden war" (345). Diese „protestantische Herzkrankheit der falschen Weltflucht"[14]) sei also das

[11]) Wie diese aufgenommen wurden, läßt die Kritik des Quehlschen Buches in den Blättern für literarische Unterhaltung 1856, 469, erkennen: „Dergleichen Stellen (gemeint ist Der Augenblick) würden in Preußen das bedenklichste Kopfschütteln zur Folge haben, denn die Form ist doch etwas zu kraus und barsch, um nicht Anstoß zu erregen."

[12]) Über ihn vgl. die schwache Dissertation von Fritz Böhler: Joseph Edmund Jörg und die sozialpolitische Richtung im deutschen Katholizismus, Leipzig 1929, und die bessere von Maria Poll: J. E. Jörg, ein Beitrag zur deutschen Publizistik in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Köln 1936.

[13]) Offensichtlich haben ihm aber daneben noch Berichte der deutschsprachigen Copenhagener Zeitung (1856. Nr. 2—10; 14—17; 20—22; 24) vorgelegen, die jedoch in keiner deutschen Bibliothek zu haben sind.

[14]) Was Jörg „protestantisch" nennt, ist in Wirklichkeit „spiritualistisch". Und in die Linie der sektirerisch-spiritualistischen Frömmigkeit, die vom 17. Jahrhundert her kommt (Gottfried Arnold, Christian Hohburg, Paul Felgenhauer usw.) und über den radikalen Pietismus bis zu Nietzsche geht, haben ihn auch W. Rehm a. a. O. 475 und besonders Ernst Benz (Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums, Stuttgart 1937, 58 ff) rechtmäßig eingeordnet.

Ergebnis eines falschen Kirchenbegriffs, der Kirche als „bloße Gemeinde der jeweiligen Glaubenden" bestimmt und nicht als „gottmenschliche Anstalt zur Christianisierung der Menschheit" (346). Diese Kirche könne weder evangelische Räte noch einen „göttlich gestifteten und geschiedenen Stamm der Amtsträger" kennen (349). Natürlich seien die protestantischen Geistlichen keine „Wahrheitszeugen", und Kierkegaards Polemik gegen sie wäre nicht zu widersprechen. Wenn Kierkegaard den Zölibat einführen wolle, weil die Ehe mit christlicher Existenz unvereinbar sei („Der Augenblick" Nr. 6), dann führe ihn diese Sehnsucht nur zur katholischen Mutterkirche zurück — ganz ähnlich also wie E. Przywara das „Geheimnis Kierkegaards" gedeutet und hinter der Regina Olsen-Tragödie seines Lebens den verkappten Wunsch nach dem Marien-Ideal gesehen hat. Andere (so Strodtmann) haben etwas später als Jörg von „krankhaften Mönchsidealen" gesprochen. — Jörg nimmt aber den Fall Kierkegaard als verheißungsvolles Zeichen dafür, daß „aus der erschütternden religiösen Bewegung jenes so reich begabten Nordlandvolkes wieder großartige und heiligmäßige Kräfte für das Reich Christi erstehen werden" (350).

Hans Joachim Schoeps

EIN BERICHT AUS DEM PRÄSIDENTSCHAFTSJAHR LOUIS BONAPARTES

Nachstehender Brief eines unbekannten Reisenden aus Paris beschreibt die Militärparade auf dem Marsfelde und Feierlichkeiten in Paris vom 10.—13. Mai 1852. Louis Bonaparte, Präsident der Französischen Republik, ist bekanntlich durch Senatsbeschluß vom 7. Nov. 1852 am Jahrestag seines Staatsstreichs, am 2. Dezember, zum Kaiser der Franzosen proklamiert worden. Dieser Bericht ist interessant sowohl als Eindruck von der Pariser Atmosphäre dieser Monate als auch durch seine kluge politische Beurteilung der Lage und künftigen Entwicklung, die im übrigen aber von verschiedenen Diplomaten und Frankreichkennern geteilt wurde. Das Schreiben fand sich im Gerlachschen Familienarchiv, der Briefbogen ist mit einer neunzackigen Grafenkrone verziert, darunter S. G.; die Unterschrift lautet aber H. Eine Aufklärung der Autorschaft ist mir nicht möglich; die Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung) vom 14. Mai 1852 hat einen Pariser Korrespondentenbericht vom 10. Mai, der vermerkt, daß man in preußischer Uniform bei der Parade den Prinzen Solms (wohl Friedrich Solms-Baruth), den Fürsten Lichnowsky, den Obersten von Olberg (den späteren General, der Bismarck viel Ärger machte), den Grafen von der Schulenburg (welchen?) „und mehrere andere" gesehen habe.

H. J. Sch.

Paris, 12. Mai 52

Gestatte mir, mein Freund und Schwager, Dir, ehe ich Paris verlasse, noch ein Lebens- und Liebeszeichen geben zu dürfen, und ein paar Worte über meine Wahrnehmungen hierselbst hinzuzufügen, die, sobald sie sich zu Beurteilungen versteigen, wie eine Anmaßung klingen, da ich, ohne Zugang zu authentischen Quellen, sie nur instinkmäßig fälle:

Der Höhepunkt meines Aufenthalts hierselbst ist die Revue am Zehnten gewesen. Was ich Dir über den Eindruck geschrieben, den die Musterung am Zweiten mir gemacht hat, gilt in höherem Grade von der vorgestrigen. Das champ de Mars ist verhältnismäßig klein für die Aufstellung und die Bewegungen von 60 000 Mann zu und nach dem Vorbeimarsch[1]). In allem herrschte aber Ordnung und Sicherheit; nach den Maßen unsers Reglements sind die Inter-

[1]) Der Bericht der Neuen Preußischen Zeitung vom 10. Mai in Nr. 112 schätzt die Zahl auf über 50 000.

valle zwischen den einzelnen Regimentern und Brigaden zu kurz, auch sind Gewehrtragung, Tritt und Richtung nicht so eingeübt als bei uns, allein in allem Wesentlichen macht doch diese Armee mir den Eindruck einer durchaus kriegstüchtigen. Er ist geborener Soldat, der Franzose, klein, nervig, gewandt; in der Kavallerie sieht man schöne große Leute; die Pferde, auch der Artillerie, sind ausgezeichnet, namentlich bei den Kürassiers und Carabiniers; Bewaffnung und Bekleidung entsprechen, glaube ich, in Zweckmäßigkeit und Tüchtigkeit allen militärischen Anforderungen, und das, worin ich besonders die Kriegstüchtigkeit sehe, ist die Rührigkeit und Haltung der höheren Offiziere vom Obersten aufwärts. An der Spitze der streng disziplinierten Regimenter stehen verhältnismäßig junge Männer, denen le feu sacré aus den Augen leuchtet und die ihre Grade in Afrika und vor Rom gewonnen haben. Ich habe vorgestern 195 Obersten die Stufen der Tribüne hinaufsteigen sehen, um die Adler zu empfangen[2]); auf dem Feste der Armee möchten gestern wohl 2000 Offiziere anwesend sein! Das Interessanteste waren mir die Chefs, unter ihnen viele ganz jugendliche, wenig dekorierte. Sie legen selbst, die Franzosen, großen Wert auf ihre afrikanische Schule sowohl hinsichts der Regimenter, die sukzessive dahingehen, in Strapazen mehr erdulden müssen als Truppen irgendwo, an Waffen, Munition und Proviant mehr tragen als die römischen Legionen, und einzeln verloren sind, wenn sie nachlassen im Dienst und im Zusammenhalten in der disziplinierten Masse, und legen Wert darauf, daß die durch Charakterstärke, Entschlossenheit, kaltes Blut pp. zu den höheren Stellen Befähigten sich selbst den Weg dazu bahnen, und durch Armeeavancement in dieselben gelangen. Im Niveau bleiben dann die eigentlichen Tactiker.

Der prince président, der alles, was er macht, mit großer Klugheit ausführt, hatte auch — wie der oncle — zur militärischen Feier die religiöse gefügt: Er war imposant, der Erzbischof, mit seinen 6—800 Priestern, sprach ungemein weltlich, machte aber großen Effekt, und, in Allem, diente (er) der Sache L. Napoléons.

Dieser kam wieder angesprengt in Bogensätzen —, imponierte als Reiter, grüßte den Altar und die Damen, und bekam sein Vive Napoléon! sobald die Chefs de bataillons et d'escadrons die Degen zum Salutieren hoben. —

Der bal monstre, den die Armee ihm gestern gab, hatte alle bei solchen Anlässen unvermeidlichen Fehler, Hitze, Gedränge, Unerreichbarkeit der Freunde und Bekannten, in unerlaubter Weise. Wo sich nicht, wie im Schlosse zu Berlin, das Ideal der Verpflegung in der Weise erreichen läßt, daß jeder Mensch zu sitzen kommt, ist immer die nächste Stufe ein Buffet, oder besser zwei Buffets, wie am ersten in den tuileries, eines für Herren und eins für Damen, so daß das schöne Geschlecht nicht von dem stärkeren, leider oft unmäßigen beunruhigt wird: Allein ganz verwerflich ist die gestrige Einrichtung, nach der nur in einem Saale serviert wurde, und, von 12 Uhr an, je 600 Damen saßen und speisten, so daß wir zusehenden Männer, bei der fünften Serie, noch immer nichts hatten als Hoffnungen. Ich gab gegen 3 Uhr die meinige auf, und zog ab. Drohende Anzeichen ließen auf Sturm schließen, der, nach redlicher Damensättigung, gegen den Eßsaal ausgebrochen sein mag.[3])

[2]) Der Prinz-Präsident hatte dem französischen Heer die napoleonischen Adler zurückgegeben als Zeichen der Wiedergeburt des siegreichen Frankreichs, die es bis auf den letzten Blutstropfen verteidigen solle. Allerdings fügte der Präsident hinzu: „Réprenez donc ces Aigles, non comme une menace contre les étrangers. Vgl. A. Ebeling: Napoleon III. und sein Hof (Denkwürdigkeiten, Erlebnisse und Erinnerungen 1851—70) Bd. I (Köln 1891), 122.

[3]) Über diesen Ball in der Ecole Militaire, in der man sich trotz des ungeheuren Gedränges sehr amüsiert habe, gibt die NPZ Nr. 114 eine sehr ironische Schilderung: Bonapartes Feste seien „die sonderbarsten Vereinigungen von Louis XIV und Gamache", es seien „Festlichkeiten des schlechtesten Geschmacks". Auch die mangelhafte Organisation wird bewitzelt: „Das Gas (Die Erleuchtung war durch Wachskerzen beschafft) glänzte durch seine Abwesenheit. Daher heute

Auf dieser Folie strahlt umso heller die Erinnerung an den Ball, den Hatzfeldt[4]) am 6. gab. Es waren 1500 Personen eingeladen, und mochten 1260 anwesend sein; das ganze Faubourg St. Germain und Notabilitäten aus allen Schichten und Farben, die für seine weitverbreiteten Bekanntschaften zeugen. Von allen Seiten hörte man immer wiederholen, daß die Bälle à la legation de Prusse die elegantesten und geschmackvollsten in Paris wären, und möchte ich glauben, daß Hatzfeldt in dieser Art von Repräsentation von keinem der Gesandten des Königs übertroffen wird.

Übrigens ist er so krank an Nervenverstimmung und rheumatischen Beschwerden, daß er für den Sommer um einen längeren Urlaub bitten muß und bitten wird. —

Mit großem Interesse habe ich am 9. die grandes eaux in Versailles gesehen. Sie springen sehr selten, wegen der Kosten, heben die schäumigen Häupter nicht so hoch als in Sanssouci und Wilhelmshöhe, sind aber schöne Zierden dieser Königlichen Gärten, die eines der vornehmsten Schlösser in der Welt umgeben.

Den 14ten.

Gestern zum Schlusse habe ich das große Feuerwerk gesehen, mit dem die hiesigen Festlichkeiten zu Ende gehen, habe solches tief unter meiner Erwartung gefunden[5]) und werde nun heute abend als porteur de dépêches, die Hatzfeldt mir anvertraut, abgehen (natürlich ohne Entschädigung für die Reisekosten). Was wird nun hier werden? Ad 1) Bleibt es bei der Republik oder wird es wieder ein empire? Man könnte sagen, es wäre der Klugheit gemäß, wenn L. Napoléon nicht an dem Zustand der Dinge rüttelte, wie er jetzt ist, mit starkem Niederhalten aller Rothen und Communisten, mit steigenden Finanzen, mit zufriedener Haltung der Besitzenden und politisch Wohldenkenden; allein wenn dem auch so ist, so scheint mir doch die Republik etwas Unhaltbares in Frankreich zu sein, und der Präsident wird dahin gedrängt werden, statt des ersten Beamten der Volkssouveränität, selbst souverän zu sein.

Ad 2) Daß er seine Krone sich durch die dritte Wahl sollte liefern lassen, oder daß er sie sich an irgendeinem Namens- oder Jahresfeiertage sollte aufsetzen, glaube ich nicht. Für wahrscheinlicher halte ich es, daß er seine Erhöhung aus Umständen und Ereignissen schöpfen wird, wie sie jeden Tag sich zutragen können, namentlich aus inneren wieder aufbrausenden Bewegungen in Frankreich, oder aus Drohungen fremder Mächte. Durch diese würde die Eitelkeit und der Stolz der Franzosen sofort entflammt werden, und alle würden rufen nach Krone und Krieg.

Ad 3) Ob dann aber Louis Napoléon würde der Mann dazu sein, in allgemeiner Welterschütterung und Krieg das Steuer in Frankreich zu führen, das ist die schwierigste Frage, die ich — wenn es nicht anmaßend ist —, verneinen möchte. Man muß seinen zweiten Dezember nicht überschätzen. Spielte er ihn nicht, so wurde er ihm gespielt. Frankreich ist vorher in einem solchen Zustande von Anarchie und communistischer Gefahr gewesen, daß für Ordnung

---

unbeschreibliche Heiterkeit unter dem fleckenwegschaffenden Publikum. Ein wahrer Regen von Wachstropfen fiel ohne Unterbrechung auf unsere Köpfe und Röcke. — Man soupierte serienweise: es ging nicht überall in der wünschenswerthen Ordnung zu, aber die Commissare taten, was sie konnten —".

[4]) Maximilian Graf Hatzfeld (1813—1859) war preußischer Gesandter in Paris; über ihn und seine ihn dominierende Gattin vgl. die Bemerkung Bismarcks im Brief an Leopold von Gerlach vom 5. 1. 1852 (GW. XIV. 246).

[5]) Die NPZ berichtet in ihrer Nr. 116 wieder ironisch: „Das Feuerwerk ist nun auch vorbei. Es war nicht besonders interessant. Man hat ein Sprüchwort: Was lange währt wird gut; dieses bewahrheitete sich hier, denn das feu d'artifice währte nicht lange und war nicht gut, jedenfalls haben wir dergleichen bei uns in Berlin schon viel besser gesehen."

und Besitz etwas geschehen mußte. Er war der Nächste zum Schritte, und hat ihn getan, klug, vortrefflich combiniert mit Verschwiegenheit und Entschlossenheit, auch sind seine vielen Acte der Organisation und Verwaltung seit dem 2. Dezember gewiß den Bedürfnissen des Landes entsprechend; allein:

a) Er ist es doch gewesen, unter dessen fast vierjähriger Verwaltung das Land in diesen heillosen Zustand geraten ist.

b) Daß Er getragen wurde von einem entschiedenen Enthusiasmus der Franzosen für seine Person, hinausgehend über das Anerkenntis der Errettung durch ihn aus der Gefahr, das bestreite ich und habe ihn bei keinem der Anlässe hier gefunden, wo ich Ihn, in aufregenden Momenten, in den Massen gesehen habe.

c) Seine Persönlichkeit endlich ist durchaus nicht der Art, daß sie auf große Charakterstärke und Herrschergaben schließen ließe. Für einen Usurpator reicht ein Combinations- und Verwaltungstalent nicht aus. Willst du dein Land aus den Fugen reißen, und dich dreißig Millionen zum Herrscher aufdringen, so muß von deiner Stirn ein anderer Stempel leuchten als in diesem fatalistischen, melancholischen Blicke liegt, und die Menschen müssen sich bewußt sein, daß sie dominiert werden.

Kaiser wird Er also werden, das glaube ich; wann, weiß ich nicht; auf lange hin aber nicht, das behaupte ich.

Daß dies alles Heinrich V. den Weg bahnen sollte, scheint mir auch nicht wahrscheinlich, wenigstens fürs erste noch nicht. Wahrscheinlicher, daß Frankreich und die Länder, die es in seine Krämpfe reißen wird, blutigen Kriegen entgegengehen, in denen hier stärkere Diktatoren auftauchen werden als Louis Napoléon ist.

Im Gefühle meiner Unzulänglichkeit für die gewagten Urtheile in meinem Briefe empfehle ich ihn Deiner Nachsicht und mich der Fortdauer Deiner Freundschaft,

Dein getreuer

H.

WAS IST EIN MASONET?

In Georg Büchners „Dantons Tod" findet sich im 6. Bild des 3. Aktes eine Stelle, in der Robespierre von Billaud-Varennes als „impotenter Masonet" bezeichnet wird. Alle bisherigen Herausgeber des Werkes gehen entweder kommentarlos an diesem Ausdruck vorüber, oder sie erklären ihn in einer Anmerkung als ein Fremdwort für „Freimaurer". Nun bietet leider der Zusammenhang keine Stütze für eine ungewöhnliche Wortverbindung wie „impotenter Freimaurer". Auch ist es mir nicht gelungen, das Wort „Masonet" in irgendeinem Wörterbuch oder in einem andern Text belegt zu finden.

Dagegen bringen die Wörterbücher, darunter vor allem auch die für die Büchner-Zeit maßgebende Ausgabe 1827 des Brockhaus, das Wort „Masoret" (selbständig oder innerhalb des Artikels „Masora"). Die betreffende Stelle lautet im Brockhaus:

„MASORA, eine Sammlung kritischer, grammatischer und exegetischer Bemerkungen jüdischer Gelehrten des 3. und der folgenden Jahrh. nach Christus über die Bücher des Alten Test. Nachdem sie sich diese lange Zeit hindurch mündlich fortgepflanzt hatten (daher der Name, welcher so viel als Überlieferung bedeutet, wurden sie zu Anfang des 6. Jahrhunderts zu Tiberias, wo sich eine berühmte jüdische Schule befand, in diese Sammlung vereinigt und späterhin von Zeit zu Zeit mit Zusätzen vermehrt usw."

Es läge nun nahe, einen Lesefehler anzunehmen: sollte Büchner nicht „Masoret" geschrieben haben und diese Bezeichnung auf den talmudistischen Haarspalter Robespierre gemünzt haben? Die Schrift, als deren übertriebenen Ausleger Billaud-Varennes den Robespierre bezeichnet, wäre dann Rousseaus „Contrat Social', der tatsächlich für Robespierre so etwas wie eine Bibel gewesen ist. Man vergleiche 1) den in derselben Szene vorangegangenen Aus-

spruch des Barère: „Robespierre will aus der Revolution einen Hörsaal für Moral machen und die Guillotine als Katheder gebrauchen", und Billaud-Varennes' Einwurf: „oder als Betschemel", und 2) die Worte Hérault-Séchelles' in der 2. Szene des Stückes: „... St. Just säh es nicht ungern, wenn wir wieder auf allen vieren kröchen, damit uns der Advokat von Arras (Robespierre) nach der Mechanik des Genfer Uhrmachers (Rousseaus) Fallhütchen, Schulbänke und einen Herrgott erfände."

Das Nächstliegende war nun, das Manuskript einzusehen, um den vermuteten Lesefehler zu verbessern. Das Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar hat mir freundlicherweise eine Fotokopie der betreffenden Stelle zur Verfügung gestellt. Obwohl die „r" Büchners auf dieser Seite sehr verschieden sind und die Stelle überdies durch ein „B" der folgenden Zeile etwas unklar wird, muß festgestellt werden, daß Büchner aller Wahrscheinlichkeit nach „Masonet" geschrieben hat. Ist es nun gestattet, einen Schreibfehler Büchners anzunehmen und einen solchen durch die Eile, in der das Manuskript bekanntlich geschrieben worden ist, zu erklären?

Der Unterzeichnete, der an einer französischen Neuausgabe von „Dantons Tod" arbeitet, wäre Historikern, Religionswissenschaftlern und Philologen für eine klärende Stellungnahme zu diesem Punkte verbunden.

Dr. R. Thieberger.

Die Redaktion ist gern bereit, Zuschriften weiterzuleiten.

BESPRECHUNGEN

Wilhelm Sauer: Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften. Eine logische und sozialphilosophische Untersuchung. Verlag für Recht und Gesellschaft A.-G., Basel 1949, 2. Aufl. 437 pp.

Man wird nicht bestreiten können, daß dieses nicht nur der Seitenzahl nach umfangreiche Werk ein Wurf ist, dem es an Kühnheit nicht fehlt. S. versucht nicht nur den Wissenschaftsbegriff und die Wissenschaftsidee schlechthin zu begründen, sondern von hier aus die durchgängige Einheit sämtlicher Wissenschaften aufzudecken. Der klare, von Stufe zu Stufe aufsteigende Bau befriedigt den systematischen Sinn ebenso wie er den ästhetischen erfreut. Was weniger befriedigt und erfreut, ist die Grundlage dieser Wissenschaftsgrundlegung. S. dankt der vorliegenden Wissenschaftslehre die Heranbildung einer stattlichen „Wertfamilie", wie er seine erstaunlich umfangreiche Produktion im Vorwort nennt. Wenn es erlaubt ist im Bilde zu bleiben, so muß gesagt werden, daß die von ihm geschlossene Ehe auf einer etwas verunglückten Liebe zu zwei Begriffen beruht, die — wie jede Liebe — sein persönliches, inneres Gut bleibt. Der Rez. sagt das mit Bedauern, nicht weil etwa nur er, sondern weil wohl der Großteil der Wissenschaftler kein Verhältnis zu den S.schen Grundbegriffen gewonnen hat. (Das Werk erschien in erster Auflage vor 20 Jahren). Es handelt sich um die Begriffe des sog. „Wert-Grundgesetzes" und der „Wert-Monade".

Nach S.s Bestimmung ist das Grundgesetz „die oberste Gesetzmäßigkeit einer Wissenschaft, die durch dieses erst als Wissenschaft eigener Art konstruiert wird" (XIII.) Kants Imperativ für die Ethik wird als Beispiel eines Eigengesetzes zitiert, wie es jede Wissenschaft für ihr Gebiet auszubilden habe. S. versucht nun, nicht im Formalen — wie Kant — stehen zu bleiben, sondern das Materiale in der Wert-Monade zu geben. Die Wert-Monade entstehe, „wenn die Lebensausschnitte, insbesondere die menschlichen Wertstrebungen, den Grundgesetzen genügen oder wenigstens in der Richtung zu diesen Zielen liegen ... Sie stellen ... das Ewige im Menschen, in den Völkern, in der Welt, in der Richtung zur Gottheit dar." Sie sind „Wertstrebun-

gen mit kosmischer Eignung und Neigung" (XV). Schon in diesen wenigen Zitaten wird die Unklarheit zu spüren sein, mit der sich dieser Begriff geheimnisvoll umgibt. Auch wenn sich S. dagegen verwahrt, die Wert-Monade als Arbeitshypothese bezeichnet zu sehen und sie mit Leibniz' Monaden vergleicht, wird man doch am leichtesten über ihren offenkundigen Hypothesencharakter hin Zugang zu ihnen finden.

S. führt eine Dreiteilung seines Werkes durch: die Wissenschaft, ihre Idee, das Grundgesetz, die Wert-Monade; die Einzelwissenschaften (Logik, Mathematik, Natur- und Geschichtswissenschaft, Philologie, Soziologoie, Sozialphilosophie, Rechtswissenschaft, Ethik, Ästhetik und Kunstwissenschaft, sowie die Religionswissenschaft; der letzte Teil ist den Universalwissenschaften (Erkenntnistheorie,, Phänomenologie, Kulturphilosophie, Metaphysik) und ihrem Aufbau gewidmet. Der Gedanke der Wert-Monade zieht sich wie eine Perlenschnur durch das Werk. Leider läßt sich jedoch an keiner Stelle das unverbindliche Verhältnis zu S.s Beweisführungen und Darlegungen überwinden. Um noch zwei Beispiele anzuführen: „Historische Wahrheit ist die genetische Einordnung einer Wert-Monade in einen Kreis von Wert-Monaden" (237) und das „Grundgesetz X (sc. das Grundgesetz der Erkenntnistheorie) ist der vergeistigte Niederschlag der unendlichen Zukunft" (371). Im Zusammenhang mögen diese Definitionen vielleicht relativ verständlicher sein, doch wird sich dadurch an dem Urteil nicht viel ändern, daß dieses Werk in Konzeption und Durchführung ebenso großartig ist, wie es kalt läßt.

Hellmut Diwald

Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Umwelt. Athenäum Verlag Bonn, 4. Auflage, 1950, 444 pp.

Diese wohl bedeutendste Anthropologie unserer Zeit zu rezensieren, dürfte sich erübrigen, da sich die meisten Leser dieser Zeitschrift während der letzten zehn Jahre mit dem reichen Inhalt des Werkes vertraut gemacht haben werden. In meinen Universitätsvorlesungen über philosophische Anthropologie pflege ich mehrere Kollegs auf die referierende Wiedergabe dieses Werkes zu verwenden. Alles Wesentliche für die Kritik hat Nikolai Hartmann (Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 15 — 1941) schon gesagt, in dessen Sammelband „Systematische Philosophie" (1942) übrigens Gehlen selber eine Art methodologische Einführung in sein großes Werk gegeben hat.

Die große Fatalität der früheren Auflagen war das Schlußkapitel 53, das eine flach-pragmatische Religionsauffassung vertrat und aus dem Grundgedanken des Werkes: Der Mensch sei als ein belastetes Mangelwesen durch seine Unangepaßtheit und Weltoffenheit zur Produktion oberster geistig-seelischer Führungssysteme gezwungen, dazu kam, die von der Religion unabhängige Weltanschauung des Nationalsozialismus unter Berufung auf A. Rosenberg als solch oberstes Führungssystem zu proklamieren.

Daß diese „Konsequenz" nur modisch und nicht sachnotwendig war, ergibt mit erfreulicher Deutlichkeit das neu hinzugekommene Schlußkapitel der auch sonst durchgearbeiteten und gestrafften Neuauflage. Auch den Einwänden des Freiburger Pathologen, Fr. Buchner, daß der Logos nicht zum Diener des Bios umgedeutet werden dürfe, weil der Mensch als solcher ein neues Prinzip in der Welt des Lebendigen sei, von grundsätzlich anderem Entwurf als das Tier, ist bis zu einem gewissen Grad Rechnung getragen worden.

Die Haupteinsichten des neuen Schlußkapitels sind folgende: Führungssysteme setzen stets gesellschaftliche Institutionen voraus, aus denen sie hervorgewachsen, können also nicht theoretisch konstruiert werden aus der biologischen Konstitution heraus. Mit dieser „Entdeckung" der geschichtlich-geistigen Welt hat sich für Gehlen nunmehr auch die Feuerbachsche Ableitung der Religion erledigt, an deren Stelle zunächst einmal das „historische Bewußtsein" tritt. — Aber Gehlen sieht auch wie-

der klar, daß auch das historische Bewußtsein keine dauerhafte und stabile Institution begründen kann. „Alle Apologien der Geisteswissenschaft führen zwar zu einer Selbstverklärung des Gelehrtenstandes, aber nicht zu neuen Formen der sozialen Ordnung" (438). Und hier setzt nun eine Kritik an Dilthey und der Struktur des historischen, d. h. vorstellenden Bewußtseins an, die m. E. großes Gewicht hat und von den Theoretikern der geistesgeschichtlichen Forschung ad notam genommen werden sollte: „Man kann mit aller Hingabe die Ideenwelt z. B. des englischen Puritanismus erforschen und zu verstehen suchen, man kann die geistige Willenskraft darin bewundern, die Energie der ‚innerweltlichen Askese' und ihre gewaltigen Auswirkungen in der wirtschaftlichen und politischen Welt — man wird dadurch nicht jene ‚Sicherheit und Festigkeit' erreichen, die die Puritaner hatten, weil man eben auf dem Wege des Verstehens nicht Puritaner werden kann. Hier steckt einer der tiefsten und schwer aufdeckbaren Irrtümer Diltheys. Er erscheint klar ausgesprochen in dem Satz: ‚Erleben eines eigenen Zustandes und Nachbilden eines fremden Zustandes oder einer fremden Individualität sind nun im Kern des Vorgangs einander gleich' (V, 277). Wenn das wahr wäre, dann wäre auch das Nacherleben und Vorstellen der seelischen Energie eines anderen schon die Entstehung derselben Energie in einem selbst, während es doch keine drastischere Kluft gibt als zwischen dem vorgestellten Willen und dem wirklichen Willen" (421).

So berechtigt diese Kritik an Dilthey ist, so wenig zeigt Gehlen einen Ausweg aus dem Dilemma. Aber immerhin ist er selber in das Problemfeld vorgestoßen, das die biologische Anthropologie überwölbt und diese in die Welt der sozialen und geschichtlichen Ordnungen einmünden läßt. Vermutlich werden Gehlens weitere Forschungen dies Problem des geistigen Seins betreffen und den Menschen in der von ihm gestalteten Welt zum Gegenstand haben. Möge Gehlen aber des Mißtrauens der klassischen Philosophie gegen den Menschen als Selfmademan eingedenk bleiben, der alles, was er erreicht hat, sich selber verdanken soll. Der biologische Ausgang von der schlechten Organausstattung: der Mensch als Mängelwesen könnte hier fruchtbar werden, wenn Gehlen sich nicht weiterhin die Frage verbieten würde, die allerdings unweigerlich in die von ihm verpönte Metaphysik hinüberführen würde: Wo aber stammen die Mängel her?

H. J. Schoeps.

Synthetische Anthropologie. Vorträge und Diskussionsberichte der „Konferenz zur Förderung der Verbundenen Wissenschaften vom Menschen." Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zusammengestellt von L. v. Wiese und K. G. Specht, Athenäum Verlag, Bonn, 1950.

Am 27. und 28. September 1949 tagte in Mainz die Konferenz unter obigem Namen. Es ist ein gutes Zeichen, daß in Deutschland Vertreter verschiedener sozialwissenschaftlicher Disziplinen zusammentreten können, um sich über solch breite Themen wie „Person und Kollektiv" und „Die sozialen und kulturellen Folgen der großen Bevölkerungsvermehrung des 19. Jhrdts." mit gegenseitigem Verständnis und zu wechselseitigem Nutz und Frommen zu unterhalten. In Ländern, in denen der neue Zug zur „Feldforschung" weiter fortgeschritten ist, hat auch die Spezialisierung den Punkt erreicht, an dem das mangelnde Verständnis für die jeweilig anderen Fachgebiete breite Aussprachen dieser Art entweder verhindert oder auf ein mehr oder weniger dilettantisches Niveau zurückschraubt. Es wäre dem an Vergleichen dieser Art Interessierten aus diesem Gesichtswinkel daher zweckmäßig erschienen, wenn die nur in unvollkommenen Andeutungen wiedergegebenen Diskussionen des ersten Tages objektiver und mehr deskriptiv statt selektiv und mit weniger dogmatischer Selbstgefälligkeit geschildert worden wären.

Die Referate jedoch enthalten zum Teil lehrreiche und äußerst scharfsinnige Betrachtungen, die internationale Forschungsergebnisse auf weit

entlegenen Gebieten mit den beiden der Tagung gestellten Themen fruchtbar verschmelzen. Es ist immer schwierig und unfair, besonders wenn es sich wie hier um 18 Referenten und 36 Diskutanten handelt, einzelne für besondere Kennzeichnung und besonderes Verdienst hervorzuheben. Der Rezensent hat aber besonders viel Gefallen an den mit einer Kombination von Gelehrsamkeit und Gedankenschärfe vorgetragenen Ausführungen von Mühlmann, Mitscherlich, Heyde, Wagner und Schmaus zum ersten Thema gefunden. In Bezug auf das zweite Thema konnte es sich natürlich um nicht viel mehr als eine Zusammenstellung und soziologische Analyse statistischer Daten handeln, die den geradezu explosiven und gefährlichen Charakter der Bevölkerungsvermehrung jedoch klar registrierten. *Ludwig F. Freund.*

Alexander Pfänder: Philosophie der Lebensziele. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948, 188 pp.

Die aus dem Nachlaß von Wolfgang Trillhaas herausgegebenen Vorlesungen des Altmeisters der Phänomenologie, A. Pfänder, waren als Grundstock einer „Philosophie der Lebensziele" gedacht. Sie bieten eine vollständige Anthropologie und darüber hinaus die Ansätze zu einer Ethik, eines besonderen Anliegens Pfänders, da er die „Rückständigkeit der Philosophie der Werte" (168) schmerzlich empfand. Pf. geht von einer allgemeinen Ziellehre (Lebensziele sind „dasjenige, worauf das Verhalten eines Menschen im Allgemeinen hintendiert") (7) aus, an die sich Ausführungen über die Lebensziele des Menschen als eines leiblichen, seelischen und geistigen Lebewesens — gemäß der allgemein gewordenen Dreiteilung — schließen. Im dritten Teil, übertitelt „Die geistige Individualität", wendet er sich vordringlich gegen die verbreitete Ansicht, daß der menschliche Geist nur insofern Geist sei, als er mit allen Menschen gemeinsam an Einem Geist teilhabe. Jeder Mensch ist „ein besonderer menschlicher Geist" (134), seine Ausformung ist immer individuelle Ausformung. Der Mensch könne zwar Allgemeinheits- und Individualitätsschichten ausschalten, bleibt aber dabei doch das, was er ist (136).

Mit dem oben erwähnten Einen Geist sind wir aber nun insofern verbunden, als er das „Grundwesen" und der Schöpfer allen menschlichen Geistes ist. Behutsam versucht im letzten Teil Pf. diesen Gedanken zu verfolgen und die metaphysische Verbundenheit des Menschen mit dem Jenseits zu zeigen. Diese Partie ist von ganz besonderem Reiz, weil Pf. dabei mit aller Konsequenz im Bereich der erfahrbaren Phänomene verbleibt.

Wir müssen dem Verlag sehr danken, daß er den Druck dieser wertvollen Blätter ermöglicht hat. Ueber den gedankenreichen Inhalt hinaus bringt er uns wohl am besten von allen Publikationen Pf.s die persönliche Art des Autors zu philosophieren näher, eine Art, die in ihrer Eindringlichkeit, Klarheit und Schärfe schlechthin mustergültiges Beispiel ist, selbst bei aller Exaktheit der Begriffe, die wir der Phänomenologie überhaupt verdanken.

Hellmut Diwald.

Rudolf Zocher, Tatwelt und Erfahrungswissen, Pan-Verlag, Wurzach, 1948, 98 pp

In der heutigen Lage der deutschen Philosophie kann die wiederholte Lektüre der vorliegenden Untersuchung Zocher's (erschienen erst 1948, doch schon, nach dem Vorwort, eine Reihe von Jahren vorher niedergeschrieben) nur dringend empfohlen werden. Deshalb ist es bedauerlich, um bei Äußerem anzufangen, daß eine gewisse Zähflüssigkeit des Stils und Umständlichkeit der gedanklichen Wegführung manchen vor Erreichung des Zieles abschrecken dürfte. Dieses Ziel ist aber bei Zocher nichts mehr und weniger als eine durch allseitige Rücksichtnahme wohlgesicherte Aussicht auf die Grundlegung einer wissenschaftlichen Philosophie strengen Stils. Zu dieser Rück-Sichtnahme gehört auch das ausgeprägte Traditionsbewußtsein Zochers, das ihn trotz seines zeitlos systematischen Denkziels

seine eigene historische Stellung immer wieder bedenken läßt (so etwa S. 10, 13, 15, 31). Diese immanente Historizität dürfte m. E. dem Zocherschen Unternehmen von vornherein eine Überlegenheit über andere Versuche gewähren, die eine zeitlose systematische Philosophie als Grundlehre dadurch zu erreichen erstrebten, daß sie, ihren eigenen historischen Standpunkt ignorierend, sofort das Absolute erfassen wollten. Zocher sieht, daß solche unvermittelten Aufschwünge hoffnungslos sind, daß sie nur tiefer, weil ungewollt, die Bindung an das historische Denkgeschehen demonstrieren. Deshalb ordnet er, auch hierin dem Gesetz der Erfahrung treubleibend, seine Grundlegung in die vom südwestdeutschen Neukantianismus, von der Husserlschen Phänomenologie und von der immanenten Philosophie Schuppes ausgehenden Problemmotive ein, nicht elektisch, sondern durch die in diesen Systemen aufbrechenden Aporien hindurch einen eigenen Neuansatz suchend und findend. Wenn daher Zocher auf S. 80 im Vorbeigehen von „der unpotenzierten Systematik der historischen Wissenschaften" spricht, dürfte er damit vielleicht die von ihm tatsächlich geübte Praxis — als historische Tatwelt sozusagen — ins Begriffliche erhoben und gerechtfertigt im Sinne haben. Jedenfalls würde es den Geschichtsmethodologen lebhaft interessieren, diesen Ansatz einmal weiter ausgebaut zu sehen, nicht nur zu einer Theorie der historischen Begriffsbildung, wie sie uns der südwestdeutsche Neukantianismus bereits lieferte, sondern tiefer gesehen, zu einer Lehre von der historischen Bildung der Begriffe selbst.

Zochers Neuansatz besteht nun darin, daß er einen Grunderfahrungsstandpunkt herausstellt, der, obwohl mit philosophischen Mitteln gewonnen, doch selber als Standpunkt des praktischen Lebens, der Tatwelt, vorphilosophisch ist. Des näheren geht er von der Tatsache aus, daß wir im Erfassen der körperlichen Gebilde innerhalb der Tatwelt deren „wahre" Körperform, wie sie „wirklich" ist, wahrnehmen (im Sinne von „wahr"-nehmen), jedenfalls innerhalb eines weiten Umkreises nicht als perspektivisch verschobene oder verkürzte Gebilde, wie es doch nach den Gesetzen der Perspektive bei deren direkter physiologischer Auswirkung der Fall sein müßte. Zocher bezeichnet diesen Tatbestand als ‚Ersehen' und vermag klarzustellen, daß hier nicht ein Problem vorliegt, das mit dem Neukantianismus in die Lehre vom Material der Erkenntnis abgeschoben werden, noch nur mit den Mitteln der Physiologie und Psychologie der Sinne bewältigt werden kann. Vielmehr kündigt sich hier etwas philosophisch Grundlegendes an, der Uraufbau des vortheoretischen Tatweltkörperobjekts, auf dem sachlich, aber nicht genetisch, die eigenständige Ontologie fundiert ist. Es kann im Rahmen einer kurzen Anzeige leider nicht im entferntesten auf den scharfsinnigen Nachweis dieser Thesen und ihre Ausfaltung zu einer Lehre von Stufen der Realitätserkenntnis eingegangen werden; hingewiesen sei aber auf die bedeutsame Einsicht, daß sich das Erkennen trotz des in ihm enthaltenen Momentes der Freiheit (von der Zocher S. 25, 54, 67, 86 spricht, allerdings ohne die erwünschte theoretische Präzisierung!) nicht von seinem Urgrund in der Tatwelterfassung loslösen kann. „Denn wenn es so wäre, so müßte die Ontologie gewissermaßen über das Erfahrungswissen hinweg aus dem Nichts heraus gestalten. Davon kann nun nach dem Festgestellten keine Rede sein." (S. 86)

Dadurch, daß es dem Verf. in der Tat gelingt, durch seine Methode von dem Nichts zum Etwas zu kommen oder besser gesagt, von vornherein einen Stand im Etwas sich zu sichern, vermag er auch das Problem der Erfassung dieses Etwas richtig in den Griff zu bekommen, indem er den eingeengten Standpunkt der herkömmlichen Erkenntnistheorie zu einer allgemeinen Theorie der Seinserfassung überhaupt, der Ontolepse erweitert. Diese Theorie der Ontolepsen, die Ontoleptik, fundiert nun als philosophische Grundlehre vorontologischer Form die spezielle Erkenntnistheorie oder Gnoseologie und die eigentliche Ontologie, d. h. eine solche, die nicht

nur eine auf Seiendes angewandte Erkenntnistheorie oder Logik ist. Dem Nachweise nun, daß gerade eine solche eigenständige Ontologie nur auf der Basis einer vorontologischen Fundierungslehre begründet werden kann, die nach dem eben Gesagten zwar selbst keine Gnoseologie sein kann, aber ihr als Konstitutionslehre immerhin nähersteht als der Ontologie (S. 96), dient über ihr eigentliches Thema hinaus die vorliegende Untersuchung Zochers. Sie steht damit in der Linie seiner „philosophischen Grundlehre", und es dürfte zur Erhellung beitragen, aus der gleichnamigen Schrift Zochers vom Jahre 1939 einen der hier entscheidenden Sätze anzuführen:

„Allerdings ist die Fundierungseinheit etwas, was es im allgemeinsten Sinn des Begriffs ‚gibt', was also insofern auch ‚ist', aber einmal ist dieses ‚Sein' ein so allgemeines, daß die Ureinheit damit nicht eigentlich gekennzeichnet wird und sodann und vor allem setzt dieses charakterisierende Urteil als Urteil überhaupt die Fundierungseinheit voraus und kann sich nicht etwa an ihre Stelle setzen."

Zocher kämpft somit gegen jede subreptive Versachlichung, Ontologisierung der methodischen Fundierung. Er vertritt mit Nachdruck den Vorrang der Methodologie vor jeder in sich, selbst wider ihren Willen, geschlossenen Seinsphilosophie und damit die unüberholbare Grundwahrheit, daß jede Philosophie in ihrer Grundlegung bereits auf die Tatsache Rücksicht nehmen muß, daß wir als Denkende immer nur auf dem Wege (in methodo sozusagen) sind, nie vom Besitz des Zieles aus denken können. Dem weiteren Ausbau dieser Grundthesen wird man also im Interesse einer wissenschaftlichen und exakten (exakt im Sinne von: aus der Fundierungseinheit „herausgeführt") Philosophie mit berechtigten Hoffnungen entgegensehen dürfen. Dann werden auch einige Punkte, die in Folge der Komprimiertheit der vorliegenden Abhandlung nicht zur sonst von Zocher erstrebten Klarheit gelangen konnten, breiter ausgeführt und begründet werden müssen; der Rezensent denkt dabei vor allem an das Verhältnis von Ontolepse und Ontothese in der Fundierungseinheit, an die Annahme eines unsinnlich Anschaulichen und an die an sich sehr interessante These, daß es allgemeine Anschauungsinhalte gäbe.

Julius Jakob Schaaf

Ernst Cassirer: Vom Mythus des Staates. Artemis-Verlag Zürich, 1949, 410 pp.

Es handelt sich bei Cassirers Mythus des Staates um ein gediegenes und gelehrtes Buch, in dem sich die seit jeher bekannten und bewährten Vorzüge des verstorbenen Verfassers (vgl. die Würdigung durch W. Andreas in diesem Heft) noch einmal zusammenfassen. In der Einleitung beantwortet Cassirer die Frage nach dem Wesen, der Entstehung und der Funktion des Mythus. Der zweite Teil trägt die Überschrift: Der Kampf gegen den Mythus in der Geschichte der politischen Theorie. In diesem Zusammenhang behandelt Cassirer das Verhältnis von Logos und Mythos in der frühgriechischen Philosophie, die Staats- und Rechtsphilosophie Platons, deren Verdienst nach ihm darin besteht, daß Platon ein für alle Mal die Idee des Rechtsstaates begründet habe, ferner die religiösen und metaphysischen Hintergründe der Staatslehre des christlichen Mittelalters, aufgebaut auf die Hierarchie der weltlichen und geistlichen Ordnung. Es schließt sich an Macchiavellis neue Wissenschaft der Politik und ihre Folgen, die Wiedergeburt des Stoizismus im 17. Jahrhundert und die Lehre von den unveräußerlichen natürlichen Rechten des Menschen. Es folgen die Staatsphilosophie der Aufklärung und ihre Kritik durch den Traditionalismus der Romantiker. Diese hatten die Aufklärung als eine Epoche ohne Geschichtsbewußtsein perhorresziert, was aber von Cassirer zurückgewiesen wird, der sich hier auf eigene frühere Forschungen stützen kann. Das doppelte Verständnis der Romantik für Geschichtlichkeit wie für Mythologie wird klar herausgestellt.

Aufschlußreiche Kapitel über den verhängnisvollen Mythos der Helden-

verehrung Carlyles wie über den Rassenmythos Gobineaus werden angeschlossen, weil sie die Politisierung des mythisch-romantischen Denkens im 20. Jahrhundert vorbereitet haben. Die „Schuld" der Romantik liegt nach Cassirer darin, daß sie den Mythosbegriff der Aufklärung (Das Unreife, Unfertige, Vorphilosophische) in sein Gegenteil verkehrt habe. (Mythos als das Weihe- und Verehrungsvolle.)

In diesem Sinne habe dann Hegel eine mythisierte Staatsphilosophie vorgetragen, die den Mißbrauch geradezu provoziert habe und daher als „das klarste und unbarmherzigste Programm des Fascismus" angesehen werden müsse. Diese mit einigen Sätzen Hegels aus seinen Jugendschriften wie aus seiner Rechtsphilosophie über das Wesen der Macht unterbaute Behauptung, die diese Philosophie als „Nationalismus und Imperialismus" diskreditiert, läßt das Problematische des Emigrantenschicksals erkennen, das der Autor des Buches erlitten hat. Denn alle Perspektiven Cassirers, der von seiner eigenen Vergangenheit distanziert worden ist, haben sich verschoben und teilweise leider auch verzerrt. — Das Schlußkapitel über die „Technik moderner politischer Mythen", so Wichtiges und Richtiges es aussagt, deckt dann auch die ganze Tragödie auf. Es findet sich in ihm ein Bekenntnis des fast 70-jährigen, der bald darauf in Amerika sein Leben beschloß, welches man nicht ohne Bewegung zur Kenntnis nehmen kann: „Wenn ich heutzutage ein deutsches Buch aus den letzten zehn Jahren lese, kein politisches, sondern ein theoretisches Buch, ein Werk über philosophische, historische oder ökonomische Probleme — so finde ich zu meinem Erstaunen, daß ich die deutsche Sprache nicht mehr verstehe" (369).

Cassirer sieht mit Recht, daß die Mythen des 20. Jahrhunderts dem Menschen den Verlust seiner Freiheit eingetragen haben und daß der moderne Zivilisationsmensch den Stand des unzivilisierten Daseins nicht wirklich überwunden hat, sondern — obschon er einmal weiter zu sein schien — auf den Stand der Wilden und Primitiven zumindest in moralischer Hinsicht zurückgesunken ist. Der Schuldanteil Spenglers an dieser Entwicklung, aber auch der Heideggers wird nachgewiesen, mit dem der Neukantianer Ernst Cassirer dermaleinst (1929) in Davos einen öffentlichen Disput gehabt hat, den die Frankfurter Zeitung ein „europäisches Ereignis" nannte. Aber diesem nachgelassenen Werke merkt der Leser nur zu deutlich an, daß der Verfasser, losgelöst von seinem geistigen Heimatboden und ausgegliedert aus der aktuellen deutschen Diskussion, nur noch von außen auf einen Geschichtsraum blickt, der im Grunde für ihn erledigt ist. Manche Konturen unseres Schicksals läßt die Fernsicht gewiß schärfer hervortreten, aber was hinter ihnen vor sich ging und geht, die inneren Entwicklungen und die Kausalfaktoren, die wirksam waren und es teilweise noch oder wieder sind, vermag Cassirer in ihrer Divergenz nicht mehr klar zu erkennen. Das Einerlei eines grauen Nebelmythos hat sich für ihn über die deutschen Dinge gelegt.

H. J. Sch.

Noth, Martin, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1948. 288 S.

Die Arbeit dringt in die vorliterarische Geschichte des großen Überlieferungswerkes des Pentateuch ein. Es ist zwar allgemein anerkannt, daß den verschiedenen literarischen Fixierungen des umfangreichen Pentateuchstoffes ein Stadium der Überlieferungsbildung und der mündlichen Weitergabe vorausgegangen ist, und für zahlreiche Einzelstoffe hat die Forschung auch schon die Aufgabe erkannt, den Ursprung und das Werden der Überlieferung aufzuklären. Die Frage muß aber für die Gesamtheit des Pentateuchstoffes gestellt werden. Dieser Aufgabe wendet sich — im sachlichen Anschluß an G. v. Rad, Formgeschichte des Hexateuchs (1938) — die vorliegende Arbeit zu. Daß es sich dabei um eine notwendige und wichtige Aufgabe handelt, zeigt sich daran, daß in diesem Zusammenhang eine Fülle von Problemen auftaucht, die

bisher noch nicht im richtigen Licht gesehen worden sind und die doch als echte und wesentliche Probleme sich erweisen. Die Lösungen, die gefunden werden, mögen, wie es in der Natur der Sache liegt, einen verschiedenen Grad von Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit besitzen. Daß aber überhaupt nach Lösungen gesucht werden muß, geht aus den Ausführungen der Arbeit mit Deutlichkeit hervor. Wichtig ist schon die Bestimmung des Kreises, innerhalb dessen das Werden der Pentateuchüberlieferung in seiner verwikkelten Geschichte jeweils erfolgt ist; und in dieser Hinsicht kommt die Arbeit zu ausführlich begründeten und wesentlichen Ergebnissen.

Arvid S. Kapelrud: „*Joel Studies*" (Uppsala Universitets Arsskrift 1948: 4). Uppsala, A. B. Lundequistska Bokhandeln, und Leipzig, Otto Harrassowitz. VIII, 211 S.

Die literargeschichtlichen Probleme des Buches Joel sind in ständigem Fluß. B. Duhm hat sich in verschiedenen Schriften, erstmalig in „Die Theologie der Propheten" (1875), für eine Unterscheidung zwischen der Schilderung einer in der Zeit des Propheten hereingebrochenen Heuschreckenplage und der Ankündigung des eschatologischen Gerichtstages eingesetzt. Erstere fand er in Kap. 1 und in V. 1—17 des 2. Kap., letztere in dem zweiten Teil des Buches (von Kap. 2, 18 an gerechnet), aber auch in einzelnen Zusätzen zu Kap. 1 u. 2, welche die Heuschreckenkatastrophe in apokalyptisches Licht rücken sollten. Mit dieser Anahme ist Duhm der kirchlich traditionellen Auslegung entgegengetreten, welche die ganze Darstellung der Heuschreckenplage als apokalyptisches Bild verstehen wollte. Doch hat sich Duhms Erkenntnis, daß es sich im Buch Joel um wirkliche Heuschrekken handelt, so ziemlich allgemein durchgesetzt, obwohl A. Merx in „Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren" (1879) für die traditionelle Auffassung noch einmal eine Lanze gebrochen hatte. Dagegen hat sich die Kritik an Duhms Unterscheidung zwischen der Schilderung der Heuschreckennot und der Überarbeitung und Weiterführung in apokalyptischer Richtung immer lauter zum Wort gemeldet. Denn die angeblichen Zusätze in Kap. 1 und 2 erweisen sich als fest verwachsen mit ihrem Kontext. So wuchs die Neigung, das Buch Joel wieder als eine Einheit anzusehen. Der schwedische Alttestamentler Engnell z. B. betrachtet in seinem Artikel „Joels bok" (Svenskt Bibliskt Upplagsverk, Bd. I, 1948), mit dem sich der Autor eingehend auseinandergesetzt, das ganze Buch als eine Liturgie, indem er sogar die Heuschrecken für ein kultisches Motiv hält.

Auch Kapelrud sieht das Buch Joel als Einheit. Im Hereinbrechen der Heuschrecken erblickt Joel, der in den Reihen der Tempelpropheten zu suchen ist, den Vorboten des eschatologischen Gerichtstags, ruft das Volk zu Umkehr und Fasten auf und verkündigt ein Heilsorakel (2, 19—27). Dieses findet in Kap. 3 und 4 seine Fortsetzung. Die Kluft zwischen Kap. 2 und 3 überbrückt K. mit der Annahme, daß die Verkündigung eines Heilsorakels und die nicht eschatologisch zu verstehende Geistausgießung aufs engste zusammengehören. — Das Auftreten Joels setzt K. in die Zeit um 600 an. Der Prophet selbst habe die einzelnen Stücke seiner Verkündigung zu einer Liturgie zusammengefügt, doch sei deren Aufzeichnung erst einige Generationen später erfolgt. Als späteren Zusatz lasse sich aber höchstens Kap. 4 V. 2 ausscheiden.

Positiv zu bewerten ist m. E. die theologisch gute Beziehung, die K. zwischen Heuschreckenplage und der eschatologischen Verkündigung herstellt. Dagegen bin ich skeptisch gegen die Deutung von Kap. 3 als einem kultischen Geschehen. Auch scheint mir die Widerlegung der Argumente, die das Buch Joel als nachexilische Schrift erweisen (als solche wird es von denen angesehen, die an der Einheit des Buches festhalten), nicht restlos gelungen zu sein.

Jedoch stehen die literargeschichtlichen Fragen in K.s Buch ja nur am Rand. Den Hauptteil bildet die Exegese, die sich von S. 9 bis S 175 erstreckt. Hier verdient die Akribie der

Auslegung restlose Anerkennung. Eine Unzahl wichtiger Begriffe wird unter Berücksichtigung ihres Vorkommens an anderen Stellen des A. T. untersucht. Manche exegetisch schwierige Stelle außerhalb des Buches Joel wird nebenher behandelt und ein Beitrag zu ihrem Verständnis geliefert. Vor allem aber wird die ganze Ras-Schamra-Literatur, die uns Deutschen bisher nur wenig zugänglich ist, herangezogen und für die Exegese außerordentlich fruchtbar gemacht. So wirkt die Auslegung trotz ihrer Gründlichkeit nie langweilig, sondern vermittelt überraschende neue Einsichten und bietet wertvolle Materialsammlungen. Die künftige exegetische Arbeit am Buch Joel wird an K.s gründlicher Untersuchung nicht vorübergehen können.

Oskar Grether †

Theodor Frings, Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache, Akademie-Verlag, Berlin 1949, 37 pp.

Vielen Indogermanenstämmen ist es zum Schicksal geworden, daß sie mit der Kulturwelt des östlichen Mittelmeeres zusammentrafen. Zu höchster Blüte konnte so das Griechentum emporwachsen, das die fremden Geistesgüter in unvergleichlicher Weise seinem eigenen Wesen einzuschmelzen verstand. Später gewannen die Römer aus der hauptsächlich durch die Griechen vermittelten Berührung ihre staatbildende Kraft, die es ihnen möglich machte, die Mittelmeerländer zum ersten und einzigen Male zu staatlicher Einheit zusammenzuschließen; in Kunst und Wissenschaft blieben sie dagegen im wesentlichen Schüler der Griechen. Dann brandete die neue Gesittung gegen das Germanentum an, das in rauherer Umwelt noch länger auf einer urtümlichen Stufe verharrt hatte. Sie durchbrach die trennenden Deiche und drang in wiederholten Flutwellen immer weiter vor, vieles zerstörend, aber auch fruchtbaren Schlick ablagernd und keimkräftigen Samen mit sich führend. Von der Kunst und Wissenschaft des Südens kam allerdings zunächst nur wenig zu den Germanen. Das neue, was sie teils freiwillig, teils gezwungen annahmen, war vor allem die südliche Religion und ihre Organisation, die christliche Kirche, die, aus semitischem Bereich stammend, die Mittelmeerwelt erobert und den Verfall der griechischen Kultur und den Sturz des römischen Staates überdauert hatte.

Mit dem Christentum breitete sich eine neue Begriffswelt über Germanien aus. Wie sie sich an der deutschen Sprache ausgewirkt hat, die sich zu derselben Zeit aus der gemeingermanischen auszugliedern begann, zeigt der Verfasser in dem vorliegenden Büchlein. Es enthält eine Rede, die am 1. Juli 1946 gehalten werden sollte, dem 300. Geburtstage Leibnizens und dem 100. Jahrestage der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Doch erst 1948 konnte ein Teil von ihr vorgetragen werden, als Festrede bei der Wiedereröffnung der Akademie.

Eine Sprache, die bisher einem Volk von Bauernkriegern gedient hatte, sollte nun die Fähigkeit erlangen, eine Begriffswelt auszudrücken, die teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache geformt worden war. Die Aufgabe, sie dazu auszubilden, fiel den Klerikern zu, unter ihnen besonders den Klostergeistlichen. Auf verschiedenen Wegen strömte das neue Gedankengut in den deutschen Raum ein: von den gotischen Völkern donauaufwärts und über die Alpen, von den Franken aus Gallien, von den Iren und Angelsachsen über die Nordsee. So mußte sich der ältere, römischer Berührung entstammende Bestand an gut eingedeutschten Lehnwörtern stark vermehren. Handelte es sich bei ihm meist um Gegenstände der äußeren Zivilisation — Mauer, Kammer, Fenster —, so überwogen jetzt Dinge der Geisteskultur. Oft verrät die Form des Lehnwortes den Weg, den es gewandert ist: Priester, aus *presbyter* gebildet, kam aus Gallien; das mit ihm streitende Pfaffe, aus *papa,* kam von den Goten her. Zu den aus fremden Wortkörpern gebildeten Lehnwörtern gesellen sich die aus heimischem Sprachstoff gestalteten Lehnübersetzungen, wobei verschiedene Ausdrücke oft lange darum stritten, den fremden Begriff endgültig wiederzugeben. So wurde *spiritus sanctus* in Süddeutsch-

land durch *ther wîho âtum* — der weihe (weihliche, weihevolle) Atem — ausgedrückt; weiter nördlich sagte man dafür nach angelsächsischem Vorbild *ther heilago geist*. In beiden Fällen hat man mit *wih* und *heilag* Wörter benutzt, die schon in der heidnischen Kultsprache gebräuchlich waren; *geist* ist sogar ein Ausdruck, der in die Welt der Unholde hineinragt, aber nun vergöttlicht wurde. Beides hat man sonst meistens vermieden. Außer den Lehnübersetzungen schuf man neue Lehnbedeutungen: Reue erlangt nun den Sinngehalt *poenitentia*. An Beispielen aus vier Sinnbezirken: dem Kreis des Dienstes und Amtes, dem Gottes und der Ehre, dem der Macht und Tugend und dem der Bildung und des Geistes, zeigt der Verfasser, wie die werdende deutsche Sprache, oft in langem und mühsamem Ringen, immer mehr geistiges Neuland gewinnt.

Zu wünschen wäre es, wenn der Verfasser Zeit und Gelegenheit fände, seinen Gegenstand, den der inhaltreiche Vortrag oft nur andeutend und in gedrängter Kürze darstellen konnte, in einem größeren Werke ausführlich zu behandeln.

Felix Genzmer.

Hans-Eduard Hengstenberg. „Christliche Askese. Von den Ursprüngen der sittlich-religiösen Entfaltung". Heidelberg, F. H. Kerle Verlag 1948, 316 pp.

Hans Frhr. v. Campenhausen, „Die Askese im Urchristentum". Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 = Sammlung gem. verstd. Vortr. u. Schr. aus d. Gebiet d. Theol. u. Rel.-Gesch. Nr. 192. 48 pp.

Das Buch H.s will in erster Linie ein Lebensbuch sein, und es trägt in der Tat weithin praktischen, religiös und sittlich erbaulichen Charakter, wobei Grundelemente katholischer Weltanschauung vorausgesetzt werden. Diese praktisch-erbauliche „Asketik" versucht der Vf. jedoch philosophisch zu fundieren, und zwar vor allem durch die Begriffe der „Zweckstufenordnung" und der „Vorentscheidung". „Alles Geschöpfliche hat seinen Zweck über sich . . . Das Niedere ist immer Mittel für das Höhere als seinen Zweck . . . Die oberste Spitze der Zweckstufenordnung ist Gott" (S. 26 f.). Das Gute nun ist „der Dienst an der Zweckstufenordnung", böse handeln wir, wenn wir das Niedere zum Selbstzweck aufbauschen (29), aber auch, wenn wir eine gottgegebene Stufe in dieser Ordnung überspringen, also etwa auf Familie und Volk verzichten wollen „in dem Wahn, es gebe ein isoliertes Stehen des einzelnen vor Gott. Der wahre Christ führt das allernatürlichste Leben von der Welt" (S. 39). Die gute Vorentscheidung nun ist „das Eintreten in eine geistige Bewegung in Richtung der Zweckstufenordnung" (S. 30).

Obwohl der Vf. auf die Lehre von der Vorentscheidung großen Wert legt, läßt sie in seiner Darstellung doch unbefriedigt, der Begriff bleibt schillernd. Einmal ist die Vorentscheidung der (an sich schon sehr problematische) „Keim" einer konkreten guten oder bösen Tat (S. 58), dann aber wird mit diesem Wort der Zustand dessen bezeichnet, der sich grundsätzlich zum Guten, zum Sein hingewandt hat. Es bleibt zu fragen, ob hierfür der scheinbar philosophische Terminus nicht besser durch einen gebräuchlichen theologischen (etwa den der Wiedergeburt) ersetzt werde, zumal auch sonst sehr unbefangen von Gott und der Vorsehung, von Teufel und von Engeln gesprochen wird.

Von diesen Voraussetzungen aus wird die Askese dann in einem 2. Teil beschrieben als die „Hierarchisierung des Lebens durch das Mittel der (zeitweiligen) Enthaltung von Lebensgütern" (179). Dieser 2. Teil mit seiner Beschreibung einer Anzahl von ethischen Phänomenen und Problemen, mit seiner Analyse der neurotischen Askese, mit der sehr fruchtbaren Unterscheidung von subjektiver (= selbstgewählter) und objektiver (= uns durch die Umstände aufgedrängter und nun innerlich von uns bejahter) Askese bietet viel Anregendes, obwohl auch hier manche Einzelheiten zur Kritik nötigen. Für den Protestanten bleibt erstaunlich die Naivität der Weltbejahung, die aus dieser „Aske-

tik" spricht. Die Welt scheint ohne Abgrund, obwohl die Sünde des Urvaters Adam manches getrübt und verwirrt hat. Der entschlossenen Weltverneinung der altkirchlichen Askese steht H. ebenso fern wie seinerzeit Harnack oder Rade, und eine liberalprotestantische Ethik des 19. Jahrhunderts unterscheidet sich vielleicht mehr durch den Ton und die Sprache als durch den Geist von dieser katholischen, mit kirchlicher Druckerlaubnis versehenen „Asketik". Bezeichnend ist, daß alle mönchische Askese stillschweigend ignoriert und damit praktisch bekämpft wird; und selbst der Zölibat des Priesters wird nur konstatiert, ohne daß auch nur der Versuch einer Begründung gemacht würde (S. 234). Während H. somit von jeglicher historischen Fragestellung absieht, ist die kleine Schrift des Heidelberger Kirchenhistorikers eine exakte geschichtliche Untersuchung der Frage, wieweit die Askese im herkömmlichen Sinne des Wortes (d. h. die Enthaltsamkeit gegenüber dem Eigentum, der Nahrung und dem geschlechtlichen Leben), die in der Kirchengeschichte eine so große Rolle gespielt hat, schon im Urchristentum vorhanden war. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die dämonische Gefahr des Reichtums stark betont, aber radikaler und allgemeiner Verzicht auf das Eigentum nicht gefordert wurde; daß die Nahrungsaskese abgelehnt wurde, was aber gelegentliches Fasten und auch das Fasten als kirchliche Sitte nicht ausschloß; und daß drittens das Christentum mindestens seit seinem Eintritt in die hellenistische Welt die asketische Ehelosigkeit sehr hoch geschätzt hat. Das eigentlich Problematische hierbei bleibt die Frage, welches der Sinn dieser asketischen Neigungen ist, die innerhalb des NT vor allem durch Paulus und Lukas vertreten werden, und ob vielleicht das paulinische „Der-Welt-Gestorben-Sein" doch nicht so „jenseits des Gegensatzes von Ehe und Jungfräulichkeit steht", wie v. C. meint (S. 39); und wenn Paulus auch gewiß „nicht massiv leibfeindlich denkt" (S. 36), so doch vielleicht sublim fleischfeindlich. — Den Einheitspunkt der urchristlichen Askese findet v. C. „in dem ursprünglichen Rufe Jesu, durch den die Ansprüche der ‚Welt' auf das Wollen und Begehren der Menschen in all ihren Formen durchbrochen und um ihr Recht gebracht worden sind . . . Nur ‚eins ist not' " (S. 46). Das Büchlein v. C.'s ist ein schönes Beispiel dafür, wie der Protestantismus nach Schleiermacher, Harnack und Rade ein neues Verständnis für das große Problem der Askese gewinnt. *Ludolf Müller*

Die leibliche Himmelfahrt Mariens. Herausg. von Professoren der philos.-theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt-M, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1950, 148 S.

Die Arbeit nennt sich „theologische Beiträge im Dienste der Seelsorge" (S. VII). Unter Verzicht auf den wissenschaftlichen Apparat wendet sie sich an weitere Kreise. Einem eindringenden Studium wird durch ein Literaturverzeichnis der Weg geebnet (138—9). Infolge der am 1. November 1950 erfolgten feierlichen Definierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens durch Papst Pius XII. wurden manche Fragen nach Sinn, Tragweite und Rechtigung dieses Ereignisses rege. Um ihrer sachgemäßen Beantwortung zu dienen, handelt O. Semmelroth über die Grundlagen der katholischen Marienverehrung (1—11) und über die ideelle Bedeutung des Assumptiodogmas (82—95). J. Beumer sucht einige unerläßliche Vorkenntnisse aus der Fundamentaltheologie zu vermitteln (12—24). K. Wennemer belehrt über die biblischen Voraussetzungen des Assumptioglaubens (25—47). A. Grillmeier über seine Entfaltung in der dogmatischen Tradition (48—70). J. Loosen würdigt die Assumptio im organischen Zusammenhang mit den übrigen Mariendogmen (71—81), C. Brockmüller in ihrer religiösen Bedeutung (96—103), J. Fuchs in ihrer sittlichen Tragweite (104—14). H. Bacht befaßt sich mit den aktuellen Einwänden gegen die Definierbarkeit und deren Opportunität (115—29). H. Hirschmann betrachtet die Assumptio unter dem Gesichtpunkt der Eschatologie (130—7). Wenn es gelingt, durch Vermittlung eines vielfach fehlenden sachlichen Wissens die öffentliche und

private Auseinandersetzung auf ein höheres Niveau zu erheben, dann hat das Bändchen einem guten Zweck gedient. *P. L. M.*

Erwin Iserloh: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 73/74). Münster 1950, 370 pp.

Eine Dissertation aus der Schule von Joseph Lortz, und zwar eine ausgezeichnet gelungene: stoffreich, lesbar, für die Geschichte der Reformation und Streittheologie gleich förderlich, und dazu kritisch, fast zu kritisch, der unermüdliche Streiter von Ingoldstadt bekommt durch diese Darstellung keinen Goldgrund für sein Geistesporträt. Die bissige Personalbeschreibung des Petrus Mosellanus erhält allerlei Unterstreichungen: Lang gewachsen, hat einen fetten vierschrötigen Körper, eine volle, echt deutsche Stimme ... gut für einen Ausrufer, ... sein ganzes Gesicht so beschaffen, daß man ihn eher für einen Metzger oder einen barbarischen Söldner, denn für einen Theologen halten sollte. ... merkwürdiges Gedächtnis, ... wäre es mit einem ähnlichen Verstand versehen, würde das Werk der Natur an ihm vollkommen sein ... häuft viele Argumente, Bibelstellen, gelehrte Zitate ohne Auswahl ... Dazu unglaubliche Frechheit ..." Auf den Religionsgesprächen von Leipzig 1519 bis Regensburg 1541 ist er der eigentliche Bekämpfer der deutschen und schweizerischen Reformation. Die charakterologische Formel fällt recht komplex und nicht sehr schmeichelhaft aus. (357 f)

Ecks Anschauungen von der Eucharistie nun hat sich Iserloh zum Thema erkoren. Nach einem zu manchem Widerspruch reizenden Kapitel über die Methode der kontroverstheologischen Forschung und Darstellung behandelt Iserloh im wesentlichen die Eckschen Äußerungen zu dem Problem: Die Messe als Opfer; darauf Ecks Verteidigung der Privatmesse, seine Auffassung von der Teilnahme der Laien am Opfer und von der Eucharistie als Kommunion. Iserloh gibt einen guten Einblick in die Beweismethoden Ecks, der sich auf Schrift und Tradition beruft, aber doch nur nach der Meinung Iserlohs „äußerlich in etwa der neuen Situation gerecht" wird. (81) „... es kam nicht zu einer wirklichen Begegnung mit dem heiligen Text." (127) Und „in diesem Mangel an innerer Lebendigkeit, in dieser geistigen Unfruchtbarkeit und dem Fehlen wirklichen theologischen Verständnisses und nicht in der mangelnden Vertrautheit mit den Vätern und der geringen Kenntnis ihrer Schriften liegt das Ungenügen Ecks." (150) In den einzelnen Fragen, die kontrovers waren, vertritt Eck die geltende Lehre.

An Eck wird deutlich, daß die „alte" Kirche von der Reformation überfallen wurde, ohne sich ihrer geistesmächtig erwehren zu können. Erst mußten andere Methoden entwickelt werden, um den Strom aufzuhalten; auf dem Felde der Politik fielen die Entscheidungen, die, wie es an Eck abzulesen ist, mit geistigen Mitteln nicht herbeigeführt werden konnten. *Jan Weerda.*

Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1949, 64 pp.

Der frühere Marburger Kirchenhistoriker will den Stand dieses Gespräches nach 5 Seiten hin charakterisieren. (1.) Die Ursachen. Es sind vier: die „liturgische Erneuerungsbewegung", die „Laienbewegung der Katholischen Aktion", die „Bibelbewegung" und die „neue katholische Sicht der Reformation" (Jos. Lortz). (2) Die Gesprächspartner. Auf evangelischer Seite: der dialektischen Theologie Karl Barths oder ebenfalls einer liturgischen Erneuerungsbewegung nahestehende Kreise wie die Berneuchener und ähnliche. Auf katholischer Seite: Kreise um den 1939 verstorbenen Bonner katholischen Theologen Arnold Rademacher, den Tübinger Systematiker Karl Adam, den Kirchenhistoriker Joseph Lortz in Münster und andere. (3) Die Grundhaltung. Man sucht einen

dogmatisch indifferenten Ausgleich (Zurück zum „Geist des Christentums"!) oder man erliegt der „romantischen" Einheitssehnsucht oder man sucht „biblisch-pietistische" Zusammenkünfte in kleinem Kreis oder endlich, man sucht wenigstens aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. (4) Die Hauptthemen. In ihnen geht es um biblizistische Begründung (Ev. Joh. 17) oder um eine neue, positive Wertung der Reformation oder um ein tieferes Verstehen der „Messe" oder endlich um die Klärung dogmatischer Differenzen im Gottes- und Christusglauben. (5) Die Pflicht. Sie ist vornehmlich begründet in der „Liebe zum Nächsten", die aber nicht gegen die Wahrhaftigkeit verstoßen darf.

Besonders wertvoll, ja am interessantesten sind die nicht wenigen päpstlichen bzw. offiziell kirchlichen Verlautbarungen zur Una-Sancta-Bewegung, die der Verf. seinen Analysen aktenmäßig einbaut und die ihm ein unbedingtes Recht zu der kritisch-nüchternen Zurückhaltung geben, die er selber an den Tag legt. Denn der Papst verlangt kompromißlose Beugung der Una Sancta unter das Dogma und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts. Förderlich wäre es demgegenüber m. E. gewesen, wenn der Verf. in einem besonderen, grundlegenden Abschnitt auf das Wesen der protestantischen Geisteshaltung, die in steter Rückbeziehung auf Luther und die Reformation doch weit über diese selber hinausgeht, näher eingegangen wäre. Das ist angedeutet (S. 47 ff.), aber leider eben doch nur angedeutet. (Ich verweise hierfür auf meine „Religion des protestantischen Menschen", 2. Aufl. 1948 und meine „Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart", 1948.)

Reichlich abgegriffene Wendungen, die schon zu pastoralen Floskeln geworden sind, wie, z. B. „Wir wissen von unserem Luther, daß er kein Heiliger war, auch nicht sein wollte; aber wir lieben ihn, wie er ist ..." (S. 44), oder „Das Sakrament ist im Protestantismus nichts anderes als individuelle Applikation des Gotteswortes" (S. 55), oder „Das Wort der Offenbarung, wie es unserer Kirche geschenkt ward" (S. 59), oder „Das brüderliche Sichstellen unter das Wort Gottes" (S. 63) — läse man lieber nicht in der sonst klärenden, lehrreichen und dankenswerten Abhandlung. *Kurt Leese*

W. E. Mühlmann, Mahatma Gandhi, der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Eine Untersuchung zur Religionssoziologie und politischen Ethik. Verlag Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1949. 298 S.

Das vorliegende Buch von W. E. Mühlmann ist die erste umfassende und in die Tiefe dringende Untersuchung über das einmalige Phänomen Gandhi in deutscher Sprache. Der Verfasser geht aus von einer Darstellung des komplexen Charakters der indischen Welt, in der Gandhi wirkte und aus der er allein verstanden werden kann. Gandhis Werdegang und Wirken in Südafrika und in der Freiheitsbewegung Indiens wird unter sorgfältiger Auswertung der einschlägigen Quellen eindruckvoll behandelt. Das besondere Verdienst dieses ausgezeichneten Buches liegt m. E. darin, daß die religiöse Persönlichkeit Gandhis, seine politischen Methoden einschließlich seiner politischen Ethik und ihrer geistes- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen in feinsinniger Einfühlung so behandelt werden, daß ein geschlossenes Bild dessen entsteht, was Gandhi war und wollte, und daß, von letzten unauflösbaren Geheimnissen der genial schöpferischen Persönlichkeit abgesehen, von innen her verständlich wird, daß hier im hellsten Lichte gegenwärtiger Geschichte ein einzelner Mensch ohne äußere Machtmittel aus der Tiefe einer vom Heiligen bestimmten Seele in die Weite und auf die mit Gewaltmethoden arbeitende politische Welt geschichtsmächtig zu wirken vermochte.

Gustav Mensching

Ernst Barthel: Goethe das Sinnbild deutscher Kultur. Verlag Hans Bühler jr. Baden-Baden 1948, 375 pp.

Die erste Auflage dieses Buches erschien bereits 1930, kurz vor dem Gedenkjahr zu Goethes Tode. Es ist aus einer Reihe von Vorträgen ent-

standen, die der Verfasser in den Jahren 1927/28 im Westdeutschen Rundfunk in Köln gehalten hat. Sein Anliegen ist, vom Leben Goethes ausgehend, das Schaffen dieses Großen unter den drei Aspekten „Goethe der Denker, der Dichter und der Mensch" zu behandeln. Hervorgehoben wird das wahrhaft Unvergängliche, das Goethe im Leben, in der Kunst und in der Wissenschaft leistete. Das Buch will keine literarhistorische Arbeit sein. Es ist von einem sehr universal gerichteten Philosophen geschrieben, der seine Philosophie gerne selber als eine goetheanische bezeichnet, und stellt die weltanschaulichen Gesichtspunkte durchaus in den Vordergrund. Ein zweites noch muß erwähnt werden, das diesem Buche eine eigene Note gibt: es ist die Überzeugung von der tragenden Kraft des Christentums, der Glaube daran, daß nur die Liebe es ist, die die Welt überwindet.

Für diejenigen, die glauben, daß Goethe uns auch als Physiker noch etwas zu sagen habe, geben die Kapitel 30, 40 und 51 einen neuen Aspekt in der Weiterführung seiner Farbenlehre. Es wird von den Anhängern Newtons immer wieder gerne gesagt, es handle sich bei beiden um verschiedene Betrachtungsweisen, oder man sagt, beide handelten von ganz verschiedenen Schichten der Wirklichkeit. Das Letztere ist unrichtig. Denn das Objekt beider Forscher war dasselbe. Richtig ist, daß Newton den Farben als pragmatischer Intellektualist zu Leibe ging, während Goethe Wesensanalyse betrieb. Und letztere ist eben mit Wahrheitsfindung schlechthin unauflöslich verbunden. Wo aber die Wahrheit in einem Punkte der Wirklichkeit erkannt wurde, ist Wahrhaftigkeit bei denen, die sie erkannten, die natürliche Folge. Und darin liegt der besondere Wert der Farbenlehre Goethes, die ja nicht nur einen Einblick in die objektiven Strukturzusammenhänge der Optik gibt, sondern sehr deutlich zeigt, daß die Anwendung des Polaritätsgesetzes in der Farbentheorie nur ein Fall ist unter tausend möglichen anderen in der Natur. Was aber wäre dem Menschengeiste förderlicher, als an einem Paradigma den Unterschied von Wahrheit und Irrtum kennen zu lernen?

Im einzelnen enthält das Buch manche sehr guten Hinweise, so etwa, wenn S. 74 vom Fehlen organischer Einstellungen gesprochen wird. Kosmos und Menschenseele werden als die Urpole der Welt betrachtet, aus denen alles Leben fließt (108). Mit sicherem Urteil wird die Lebensperiode Goethes bis zur Italienreise als Diastole bezeichnet (127), der die zusammenfassende Systole folgt. S. 155 wird auf das unvollendete Gedicht „Die Geheimnisse" aufmerksam gemacht, in dem Christusgüte und Griechenschönheit als Elemente einer kommenden Religiosität bezeichnet werden. Daß Goethes Werte nicht aus einem Brennpunkt entnommen sind, sondern aus dem Universum seines inneren und äußeren Lebens stammen, wird S. 205 gut und klar formuliert. Einige andere Ausführungen können in etwa Widerspruch erregen, so etwa S. 57, wo gesagt wird, daß Gotik und Romantik ihrem Wesen nach aufs engste zusammengehören. Der Gotiker wurzelte doch in tieferen Schichten als der Romantiker. Er verlor sich nicht an die Welt, sondern überwand sie in mächtigem Enthusiasmus. Die Nennung Stefan Zweigs in der Linie der europäischen Kultur, die von der Renaissance über Goethe zur Gegenwart führt, wird nicht überall unbedingte Zustimmung finden. (361). Auch Beethovens Weg von den klassischen Schöpfungen zu den Spätwerken seiner Kunst kann anders denn als ein Weg zu weltferner Romantik empfunden werden (96). Goethe aber war letzten Endes Augenmensch, und das alte Rom vor allem bedeutete ihm mehr als alle Musik. Und darin liegt das große, noch keineswegs ganz ausgeschöpfte Vermächtnis, das er als Mensch uns auch heute noch zu geben hat.

Heinz Scharschuch

Max Brod: „Diesseits und Jenseits" 1. Band: Von der Krisis der Seelen und vom Weltbild der modernen Naturwissenschaften. Mondial Verlag Winterthur 1947.

Der als Kafka-Interpret bekannte

Verfasser bemüht sich um eine neue Sinngebung menschlichen Seins. Das Werk trägt nach seinen Worten „die Spuren des Krieges und der Zeit unmittelbar vor dem Kriege". Das Max Brod so eigentümliche Bild vom Menschen tritt hier in besonders prägnanter Weise zutage. Letzlich geht es ihm um die Begründung einer neuen Ethik, die spezifisch rationale Züge trägt. So lag für ihn auch im „Rationalismus" des 19. Jh. eine Verheißung, „die unserer instinktwürdigen Barbarenzeit entschwunden ist". Es sind zwei Elemente, die das Brodsche Werk bestimmen: einmal die Philosophie des deutschen Idealismus und dann ein Bild vom Naturgeschehen, das seine Herkunft aus dem Jüdischen nicht verleugnen kann. So lautet denn auch das erste Kapitel: Der Mensch und das Böse in der Natur.

Brod beginnt mit der Feststellung, daß in der ganzen Natur das Gesetz herrscht, laut dem der Stärkere den Schwächeren vernichtet. Im Natürlichen regiert die Vergewaltigung mit all dem Bösen, das ihr anhaftet. Allein der Mensch kann gerecht sein, kann die Partei des Schwächeren nehmen. Er kann gegen sich selbst sein, gegen den eigenen Egoismus sich entscheiden. Es gibt in der Natur nichts Aufbauendes in dem Sinne, daß es p r i m ä r dem Aufbau dient. Dieses Hineinverstricktsein in naturbedingte Notwendigkeiten, der dumpfe Zwang der Lebens- und Kampfgesetze, bezeichnet Brod als Kausalität. Nur der Mensch kann in der freien Wahl des Sittlichen die Kausalitätsstruktur durchbrechen. Brod nennt dies DSC (diruption structurae causarum).

DSC ist eine Ausnahme, ein kleines Lichtsein. Wenn dieses zur Flamme wird, dann kann es die ganze kausale Struktur der Werdenswelt zerstören. Denn das DSC ist nicht nur verbunden mit der Vorstellung „Heilung aller Wunden dieser bösen Welt". Sie bekommt dann ein gefährliches lebensfeindliches Gesicht. Wenn jemand immer im Sinne des DSC handelt, würde er zugrunde gehen. In diesem Buch soll nun ein dritter Weg gezeigt werden. Brod knüpft an Goethe und vor allem an Schelling an, der die Freiheit immer im Zusammenhang mit dem höheren Leben, dem Leben im Geiste, also auch mit dem Leben nach dem Tode bringt. Freiheit (in der Brodschen Terminologie DSC) erhebt sich in dieser Welt aus dem Dunkel der Notwendigkeit, als ein Blitz der Ewigkeit, der die Finsternis dieser Welt zerteilt. Das wirkliche und vollendete Erfassen des Unendlichen stellt sich als DSC dar.

Das Problem der Willensfreiheit, die Frage nach der Determinierung allen Geschehens, findet Brods besondere Aufmerksamkeit. Er geht aus von der erkenntniskritischen Position Kants, stößt aber darüber hinaus, sich von den Neukantianern absetzend, zu einer mehr ontologischen Deutung der Kausalverknüpfung vor. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist für ihn besonders bedeutsam. Brod geht es darum, aufzuzeigen, daß im Menschen neben seiner Kausalgebundenheit ein ausnahmsweise hervortretendes Element der Freiheit sich befindet. Er grenzt sich damit ebenso gegen alle strengen Deterministen ab wie gegen alle philosophischen Interpreten der modernen Physik, für die Kausalität nur noch statistische Wahrscheinlichkeit ist.

Im Gegensatz zum Wiener Kreis ist Brod die Mathematik nicht eine Art Denkgesetzlichkeit, sondern Seinsgesetzlichkeit. Denn das Besondere des mathematischen Gesetzes liegt für ihn darin, daß es nicht aus Erfahrung kommt und doch in aller kommenden Erfahrung sich unbedingt bewährt, daß es auf die Erfahrung paßt. Die Mathematik wird metaphysisch gedeutet. Sie gibt nach ihm einen Zutritt zum Unendlichen, das damit zur menschlichen Natur gehört. Auf die Brod'sche Argumentation zu diesem Problem soll hier im einzelnen nicht eingegangen werden. Trotz mancher scharfsinnigen Bemerkungen wird man ihm im Wesentlichen wohl kaum zustimmen können.

Zu den einzelnen Kapiteln des Werkes sind umfangreiche Anmerkungen in einem Anhang zusammengefaßt. Brod gelingt es hier, verschiedene seiner Gedanken noch einmal besonders prägnant darzustellen. Am überzeugendsten ist er dort, wo er über Kaf-

ka spricht. Doch ist das wirklich noch Kafka? Besonderes Interesse verdienen auch die Anmerkungen über Plato. Sehr scharf setzt sich Brod gegen das ab, was er Neudeutsche Philosophie nennt. Der historische Relativismus Diltheys ist ihm, dem es letztlich um absolute Wahrheit geht, besonders feind, ebenso aller Irrationalismus auch der Bergson'schen Art. Ja er sieht hier gerade die Wurzeln all jener Kräfte, die das Unglück des letzten Jahrzehnts heraufgeführt haben. Brod findet dabei manch hartes Wort.

Neu ist die ethische Konzeption Brods wohl nicht. Neu aber und ihm eigentümlich ist der spezifisch rationale Grund, von dem er sie vorträgt, Sind es aber nicht andere Bereiche, aus denen ein neuer ethischer Impuls kommen müßte? *Werner Schäfer.*

Hermann L. Goldschmidt: Der Nihilismus im Licht einer kritischen Philosophie. Augustin-Verlag, Thayngen-Schaffhausen 1941, 91 pp.

Diese Schrift stellt einen der ersten wesentlichen Schritte zur Klärung der Problematik des Nihilismus dar. Der Verf. versucht den Nih. von innen heraus zu verstehen, und seine Untersuchung gewinnt durch größtmögliche Unvoreingenommenheit an besonderem Wert. — Der Nih. ist „nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Möglichkeit menschlichen Weltanschauens" (65). Der Gefahr des Nih. unterliegt eine jede Weltanschauung — vom christlichen Gottesglauben bis zur atheistischen Lebenshaltung —, und die nihilistische Existenz entsteht dann, sobald eine Weltanschauung Absolutheitscharakter beansprucht. Diese Totalsetzung führt den Zusammenbruch nach sich, da eine jede Lebensansicht die Welt nur unter einer bestimmten Perspektive zu sehen vermag und deshalb Teilschau ist. Der Nih. erweist sich so als die aus diesem Zusammenbruch resultierende Haltung, die nun die Verneinung als absolutes Lebensprinzip nimmt. In dieser Erkenntnis wurzelt für den Verf. die Lösung des Problems. Eine Überwindung des Nih. ist möglich, sobald der Mensch sich bescheidet und sich keinen Absolutheitscharakter anmaßt. Der Verf. propagiert nicht Relativismus und Skeptizismus, sondern ruft zu einer kritischen Haltung auf, die in Bescheidenheit nicht in einer Richtung, in einem Weg die Voraussetzung zu neuem fruchtbarem Schaffen findet, sondern in einer Wegvielzahl, Wegfülle, in dem „Bekenntnis zu der immer neuen Wegverwirrung als unserem Los und unserer Aufgabe" (83). Zu diesem Resultat kommt der Verf. in engem Anschluß an Grisebachs kritische Philosophie, und seine Darstellung darf trotz einiger Mängel den Anspruch erheben, als eine der ersten dem Phänomen des Nih. weitmöglich gerecht geworden zu sein.

Wolfgang Köhler.

Howard Becker: Vom Barette schwankt die Feder / Die Geschichte der deutschen Jugendbewegung. Verlag Der Greif Wiesbaden 1949, 291 pp.

Die in den ausgehenden zwanziger Jahren versandete deutsche Jugendbewegung gehört zu den erregendsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts. Die von ihr ergriffenen Menschen sind für ihr ganzes Leben geprägt worden. Wenn es je gelingen sollte, eine zulängliche Beschreibung dieser Erscheinung und ihrer Geschichte zu geben, dann müßte sie aus ihren eigenen Reihen kommen. Aber ein Dilthey ist unter den „Ehemaligen" bisher noch nicht aufgestanden. Der Verfasser dieses Buches ist ein bekannter amerikanischer Soziologe, der als Kölner Student — dort Leopold von Wieses Schüler — die Peripherie der Jugendbewegung in ihrem Schlußstadium streifte, und später als Besatzungsoffizier ex officio mit den Problemen der deutschen Jugend befaßt wurde. Seine Darstellung ist wohlwollend, aber sieht von außen her und bietet sich als ein merkwürdiges Stilgemisch aus Geschichtsbuch, Sozialreportage und Kitschroman dar. Der amerikanische Leser, für den das Buch eigentlich bestimmt war, wird den Kopf schütteln, der deutsche Leser wird teils belustigt, teils verärgert sein. Dabei sind die Typen von Jugendführern des Jahres 1945, die der Verfasser aus der lebendigen Anschauung zeichnet, ganz einprägsam und wohl gelungen.

Die in der amerikanischen Originalfassung noch stärker hervortretende Tendenz, der Freideutschen und Bündischen Jugend die Schuld an der Entstehung des Nationalsozialismus aufzubürden, daß ihre Romantik stimmungsmäßig und ihr unklares Denken geistig den Boden dieser Bewegung habe bereiten helfen, ist bereits von Hermann Mau in dieser Zeitschrift (I, 2, S. 135ff) auf das richtige Maß zurückgeführt worden. Für die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts ist diese wie manche andere Frage von erheblicher Wichtigkeit, aber monographische Behandlungen der Jugendbewegung, ihrer Geschichte und ihrer Probleme müssen sich außer auf eigenes Erleben auf ein weit verzweigtes, heute schwer erreichbares Schrifttum stützen können, das zumeist aus Bundeszeitschriften, Handblättern, Fahrtenberichten, Tagebüchern usw. besteht. Im „Archiv der deutschen Jugendbewegung" auf Burg Ludwigstein, im Seminar für Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen und an anderen Stellen wird Material hierfür bereitgehalten. *Hans Joachim Schoeps*

Werner Helwig: Auf der Knabenfährte, ein Erinnerungsbuch, Johannes Asmus Verlag, Konstanz 1951, 228 pp.

Der Dichter Werner Helwig ist aus dem Nerother Wandervogelbund hervorgegangen. Die Bündische Jugend verdankt ihm einige ihrer schönsten Lieder, die sich weithin von ihm abgelöst und echten Volksliedcharakter heutiger Prägung erreicht haben. Hier gibt nun Helwig nicht Erinnerungen als solche wieder, sondern das Buch ist ein Dokument der Begegnung eines erwachsenen Menschen mit der Stätte seiner Jugend, der Nerotherburg Waldeck im Hunsrück. Bei aller dichterischen Schönheit oder gerade ihretwegen ist es ein in der Tiefe wehmütiges Buch. Der Erwachsene kann nicht mehr in der Weise „bündisch" sein wie der Jüngling, und die Übersetzung des Bundes-Mysteriums auf die Mannesebene ist der Jugendbewegung nicht gelungen. Es verstärken sich die Zweifel an der Übersetzbarkeit, denn die Knabenfährten führen in bündisches Niemandsland — anders gewendet: in die Vielfalt individueller Existenzen. Der Stern des Bundes mag sie überstrahlen, aber ist Erinnerung und nicht wirkende Gegenwart.

Das letzte Gespräch dieses für alle Beteiligten aufregenden Buches endet: „Und wie wünscht du die Burg?" — „Als ein Reich, in dem die Jungen uns Ältere wieder überwinden und uns in Erstaunen setzen durch den Schwung, der uns so überrascht wie der unsrige damals unsere Eltern überraschte. Einen Schwung, der sie auf neuen Wegen in das alte Geheimnis führt, nämlich dem Dasein das Schönste abzugewinnen: die Freude." *H. J. Sch.*

KURZREFERATE

Walter Grothe: Wiegendrucke in der Zeitenwende. Verlag Ferd. Kleinmayr, Klagenfurth 1950, 147 pp.

Bisher wurden die Wiegendrucke vornehmlich als Objekte der Geschichte von Buch und Druck erforscht und dargestellt. Umfassender ist die Frage, welchen Anteil die Inkunabel, unter Berücksichtigung der mannigfaltigen Beziehungen zwischen technischer Tat und geistig-seelischer Auswirkung, an der Bewegung zu Ausgang des 15. Jahrhunderts gehabt hat. Den gesamten Umfang dieses Wirkungsfeldes darzustellen, übersteigt den Bereich eines einzelnen. Dennoch konnte der Verfasser dem Anreiz nicht widerstehen, den wichtigen Fragenkomplex wenigstens in Form eines wissenschaftlichen Essays anzuschneiden, als sich ihm eine besonders günstige Gelegenheit dazu bot. In Tanzenberg in Kärnten war wärend des letzten Krieges u. a. eine Sammlung von 130 sehr beispielhaften Inkunabeln verschiedener Provenienz vorübergehend sichergestellt worden. Aus diesem Material formte sich dem Verfasser in großen Zügen das Bild der „Wiegendrucke in der Zeitenwende",

belebt durch Gegenwartsimpulse, die den Parallelerscheinungen zwischen beiden Schwellenzeitaltern Rechnung zu tragen nahe legte. Zivilisatorischer Drang nach alles beherrschender Technik und kulturelle seelische Behauptung traten vor 500 Jahren, nach der Erfindung der beweglichen Metall-Lettern, in eine wichtige Entwicklungsphase ein. Aus dieser Perspektive ergibt sich der zugleich kulturwissenschaftliche und aktuelle Reiz der vorliegenden Neuerscheinung.

Otto Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Verlag Jos. Knecht, Frankfurt 1950, 4. Aufl., 311 pp.

Das bekannte Buch von O. Karrer liegt jetzt in unveränderter Neuauflage vor. Neben A. Anwander u. a. vertritt der Verfasser den katholischen Zweig der Allgemeinen Religionswissenschaft in Deutschland. Seine Absicht ist, „eine Übersicht des weiten Gebietes der Religionsgeschichte und eine Würdigung zu geben, die dem christlichen Standpunkt gerecht wird." Damit ist Aufgabe und Grenze des Buches klar bestimmt. Eine Auseinandersetzung mit den materialen Einsichten und Ergebnissen des Verfassers, die so schon 1934 veröffentlicht wurden, ist infolge des Andranges von Neuerscheinungen und unserer beschränkten Raumverhältnisse halber nicht möglich. *Sch.*

A. von Harnack: Das Wesen des Christentums. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1950 (74.—77. Tausend), 185 pp.

Diese Neuauflage des berühmten Buches zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens wird kaum als Zeichen für ein Wiederaufleben liberaler Ideen in der protestantischen Theologie gewertet werden dürfen. Wohl aber macht Rudolf Bultmann in seinem Geleitwort mit Recht darauf aufmerksam, „daß in diesem liberalen Verständnis zum mindesten Motive wirksam sind, die, obwohl heute verdeckt, ihr Recht behalten" (VIII). Wenn von jedem Theologiestudenten heute so viel historische Bildung im allgemeinen noch erwartet wird, daß er Schleiermachers „Reden über die Religion" einmal gelesen hat, so scheint mir, sollte dies auch von Harnacks berühmtem Buche gelten, das der Generation unserer Väter ihr Bild vom Christentum vermittelt hat. Der Verleger, der eine ruhmreiche deutsche Buchtradition fortsetzt: das Erbe der Häuser Perthes, Klotz und Hinrichs, hat sich mit dieser Herausgabe ein großes Verdienst erworben. *H. J. Sch.*

Kurt Dietrich Schmidt: Grundriß der Kirchengeschichte II: Das Zeitalter der katholischen Kirche auf dem Boden der germanisch-romanischen Völkerwelt. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 272 pp.

Vorliegender zweiter Teilband des Hamburger Kirchenhistorikers K. D. Schmidt behandelt das Stoffgebiet der Kirchengeschichte II (Mittelalter) und vermittelt zumal den Studenten einen ausgezeichneten Überblick und gibt ihnen zufolge seiner individuellen Stilisierungsgabe besser als die meisten früheren Kompendien ein Gesamtbild. Die Darstellung setzt ein mit der Christianisierung der Germanen und endet mit Erasmus von Rotterdam an der Schwelle zur Reformation. Die Stoffmassen sind geschickt gemeistert, weil der Verfasser die Kunst beherrscht, für den Fortgang der Entwicklung minder Wesentliches fortzulassen. Alle Vorzüge, die ich bei der Rezension von Band I rühmte (ZRGG II, 274), wären zu wiederholen, während die kritischen Ausstellungen für diesen Teilband minderes Gewicht haben. *H. J. Sch.*

Erich Seeberg: Luthers Theologie in ihren Grundzügen. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1950. Zweite Auflage. 240 Seiten.

Die Theologie Luthers in ihren Grundzügen, von Erich Seeberg, war bei ihrem Erscheinen vor nunmehr 10 Jahren in kurzer Zeit vergriffen. Das Buch hat eine fühlbare Lücke in der theologisch-wissenschaftlichen Literatur ausgefüllt. Es war die einzige Darstellung von Luthers Theologie, die die richtige Mitte hielt zwischen der

umfassenden wissenschaftlichen Monographie und dem kurzen Abriß. Es wurde von der Kritik allgemein als Studenten-Buch im wahren und und echten Sinne anerkannt.

Die Ungunst der Zeitverhältnisse hat es mitgebracht, daß das Werk erst jetzt wieder neu erscheinen kann. Leider darf Erich Seeberg das Neuerscheinen nicht mehr erleben. Er ist im Frühjahr 1945 gestorben. Der Verlag glaubt das Andenken an den bedeutenden Theologen am besten dadurch zu ehren, daß er „Die Theologie Luthers in ihren Grundzügen" unverändert neu herausgibt. Und die Luther-Auffassung Seebergs, die von überkommenen Anschauungen vielfach abweicht, hat gerade der heutigen Theologen-Generation viel zu sagen.

Wilhelm Albert Hauck: Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin. C. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1950, 106 pp.

Haucks Arbeit über die vielverhandelte Erwählungslehre Calvins — zähle ich recht, so ist es die 7. selbständige Arbeit des Verfassers zur Theologie Calvins, — befolgt die in Deutschland schon länger zu beobachtenden Methode, eine Menge von Calvinzitaten mit verbindendem Text zu versehen und auf diese Weise Referate über Einzelthemen calvinischen Theologisierens zu geben. Ich glaube nicht, daß die Calvinforschung auf diesem Wege weiterkommt, so nützlich systematisch ordnende Darstellungen zur Orientierung sein mögen. Hauck analysiert nur den Text der Kapitel 21 — 24 aus Buch 3 der Institutio, Kommentare und Predigten werden nicht herangezogen, der Consensus Genevensis de aeterna Dei praedestinatione von 1552 wird nicht erwähnt. Innerhalb dieser Grenze bietet der Verfasser eine dankenswerte, reich gegliederte Wiedergabe des Materials, in der das Kapitel: Jesus Christus als Zeuge, Ziel und Urheber der Prädestination (44—49) und der zweite Teil über: Prädestination als Ausdruck der Heilsgewißheit (60—106) besonders aufmerksam gelesen werden dürften. *Jan Weerda.*

Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 2, durchgesehene Auflage Göttingen 1950, 563 pp.

Der rühmlich bekannte und in Detailfragen viel benutzte Johanneskommentar, früher von H. A. W. Meyer und B. Weiß bearbeitet, 1941 von R. Bultmann umgeschrieben, liegt jetzt in neuer Auflage vor. Die Corrigenda und Addenda seither sind in einem Ergänzungsheft von 48 Seiten zusammengefaßt worden, das auch ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis enthält.

Leopold von Ranke: Geschichte des Don Carlos, ed. Fritz Ernst Verlag Hans Huber, Bern, 89 pp.

Ähnlich wie in Deutschland (Ulrich Steiner Verlag, Laupheim) Sonderausgaben abgeschlossener kleiner Stücke aus Rankes Werken erschienen sind (so über König Heinrich IV. von Frankreich und die Epochen), bringt hier ein Schweizer Verleger die Geschichte des Don Carlos als Sonderpublikation. Dies ist insofern ein glücklicher Gedanke, als schon mancher Leser des Schillerschen Dramas den Wunsch verspürt hat, sich über die tatsächlichen historischen Vorgänge informieren zu lassen, die dramatisch genug — wenn auch nicht so pathetisch — gewesen sind.

Carl Schmitt: Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, Greven Verlag Köln 1950, 114 pp

Von diesen vier Aufsätzen Schmitts über den großen spanischen Staatsmann und Geschichtsdenker ist nur einer für deutsche Leser ganz neu. Da die Aufsätze sich aber glücklich zu einem Gesamtbild ergänzen und es noch kaum Literatur über Donoso Cortés bei uns gibt, ist diese Sammlung zu begrüßen. Wir zitieren: „Ein Mann, der im Jahre 1848 vorausgesehen hat, daß die kommende sozialistische Revolution nicht in London, sondern in Petersberg ausbrechen werde, der schon 1848 in der Verbindung von Sozialismus und Slaventum das eigentlich entscheidende Ereignis der kommenden Generation erblickte, ist ein politischer Denker von seltener

Fähigkeit in kombinierender Konstruktion, die ideellen Motive der Menschen in ihrer letzten politischen Konsequenz zu erkennen, und verdient auch dann gehört zu werden, wenn er sich mit einem unmodern gewordenen Stil ins Theologische verliert." (77)

H. J. Sch.

Reinhold von Thadden-Trieglaff: War Bismarck Christ? Furche-Verlag Hamburg 1950, 31 pp.

Der Verfasser dieser kleinen Broschüre ist ein Urenkel Adolf von Thadden-Trieglaffs, in dessen Haus der junge Bismarck verkehrte und auch seine spätere Frau kennen gelernt hat. Über das hinaus, was wir aus den schon mehrfach angestellten Untersuchungen (zumal durch A. O. Meyer) über Bismarcks Frömmigkeit bereits wissen, wird kaum etwas Neues beigebracht. Aber der Verfasser berichtet aus einer einzigdastehenden Familientradition heraus, die das Lokalkolorit der preußischen Altkonservativen durchscheinen läßt, die Bismarcks Christlichkeit mit Reserven und mit Skepsis gegenüberstanden. Im Geiste Ludwig von Gerlachs erklärt dann auch Thadden, Präsident des Evangelischen Kirchentags, daß Bismarcks Gründung scheiterte, weil dieser „das Prinzip des Rechts praktisch aufgab" (27); es habe sich gründlich gerächt, „daß in dem Denken und Handeln des großen europäischen Staatsmannes so gut wie gar keine Erkenntnisse aus dem eigentlichen Glaubensbesitz der christlichen Kirche zur praktischen Geltung gelangten" (29).

H. J. Sch.

Gerhard Pfeiffer: Friedrich Wilhelm Ghillany, ein Typus aus dem Deutschen Bürgertum von 1848. SD aus Mitteil. des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, Bd. 41 (1950), 100 pp.

Eine geistesgeschichtlich in vielfacher Hinsicht interessante und gründliche Studie über den einstigen Nürnberger Stadtbibliothekar F. W. Ghillany, heute am ehesten noch bekannt durch sein Ritualmordphantasien begünstigendes Buch über „Die Menschenopfer der alten Hebräer" (1842), in dem der Gott des A. T. mit dem punisch-phönizischen Moloch verwechselt worden ist. Mit Recht ist ihm schon seinerzeit „Eisenmengerei" vorgeworfen worden. Seine Entwicklung hat den jungen Theologen von der Spätromantik her nicht zur „Erwekkung" noch zum Mystizismus noch zur „Erlanger Theologie", sondern nach links zum Rationalismus in Gestalt eines entkirchlichten „freien" Christentums nach Art der Lichtfreude geführt.

„Ein Typus" aus dem deutschen Bürgertum von 1848 war er gewiß; repräsentativ kaum. Die lebendige Schilderung theologischer Verhältnisse Erlangens in den zwanziger Jahren ist für die hiesige Universitätsgeschichte belangreich.

H. J. Sch.

Hans Blüher: Traktat über die Heilkunde, Dritte veränderte Auflage, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1950, 137 pp.

Der Tradierung Plutarchs entsprechend, zu dessen Zeiten es ausgemacht war, daß der gebildete Schriftsteller über allgemeine Fragen der Heilkunde zu berichten hatte, schreibt Blüher einige epatierende Essais. Dies hat seinen Vorteil und Nachteil. Letzterer besteht besonders bei den historischen Kapiteln in nicht ganz handfesten Zitaten und teilweise auch unrichtigen Urteilen. Für den Historiker ist es z. B. immer etwas mißlich, von dem Hippokrates schlechthin zu hören. Der Vielfalt des Corpus entsprechen sehr verschiedenartige Dokumente. Der Vorteil liegt in der ungemein treffenden und geistreichen Formulierung besonders jener Abschnitte, die dem psychoanalytischen Kleinbürgertum zu Leibe gehen. Die hier aufgezeigten Schäden mahnen immer wieder daran, daß, wie neuerdings erst wieder Pedro Lain Entralgo zeigte, die abendländische Dichotomie der Heilkunde, die in eine physiologische und personalistische zerfiel, der psychosomatischen Entwicklung bis heute hinderlich gewesen ist. Zwischen Platons Seher und Aristoteles' Physiologoi hat sich eine nur schwer schließbare Kluft aufgetan, die den Arzt jener Stellung beraubte, die ihm noch in Schellings Identitätsphilosophie angewiesen worden war.

Werner Leibbrand.

Wolf von Siebenthal: Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung. 99 S. bei Schmorl u. Seefeld, Hannover 1950 (Heilkunde und Geisteswelt, eine medizinhistorische Schriftenreihe von Prof. Steudel herausgegeben, Bonn).

Man wird dieser lückenhaften Darstellung eines seit etwa 20 Jahren eingehend behandelten Themas nicht einmal den Titel eines Kompendiums vindizieren können. Es besteht der Verdacht, daß es sich um eine ungründliche Dissertation handelt. Weder wird der Sündenbegriff in seiner Beziehung zur praktischen Heilkunde philosophisch ausreichend dargetan, noch wird das Material herangezogen, an Hand dessen eine Auseinandersetzung hätte stattfinden können (z. B. Platon, Aristoteles, vor allem aber die vorsokratischen Ärzte, also etwa die Katharmoi des Empedokles). Was übrig bleibt, ist die oberflächliche Zusammentragung längst bekannter Data, die Ref. in seinem Buch „Der Göttliche Stab des Äskulap" auf über 500 Seiten behandelt hat. Erinnert sei auch an dessen „Homines bonae voluntatis", die das vorsokratische Material beibringen. Das letzte Kapitel über die Neuzeit ist völlig unzulänglich. Paul Matusseks „Metaphysische Probleme" sind nicht einmal im Gesamtverzeichnis erwähnt.

W. Leibbrand.

Albert Wellek: Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk Felix Krügers. R. Meiner Verlag Hamburg 1950, 79 pp.

Im Gegensatz zu der so unscharfen Darstellung und Plazierung Krügers in Schillers „Aufgabe der Psychologie" (1948) wird in dieser kurzen Schrift Krügers Ganzheitslehre im Gegensatz zur Gestalttheorie einschließlich der geistesgeschichtlichen Bezüge in vorbildlicher Klarheit dargestellt. Krügers Substanzlehre, die Neufassung des Seinsbegriffs als „plastische Konstanz", diese Synthese von Eleatismus und Heraklitismus wird mit der klassischen und neuen Scholastik etwa Gemellischer Prägung kritisch und zugleich integrierend verglichen. Generalbaß der Lehre könnte Hamanns und Herders Wort sein: Das Herz schlägt früher als der Kopf denkt! *W. Leibbrand.*

Friedrich Dessauer: Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt / Main 1950, 50 pp.

Infolge katholisch-gläubiger Vorentscheidungen erscheinen die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft dem Verfasser nicht als eine Bedrohung, sondern eine Bestätigung des christlichen Glaubens. Ja, dem Naturforscher werden die modernen Erkenntnisse zu immer neuen Chiffren der Begegnung mit dem Schöpfergott, selbst die physikalische Natur wird ihm zu einem streng hierarchischen Schichtengefüge. Daß der nicht religiös gebundene Techniker oder Naturwissenschaftler zu derlei Einsichten kommen muß, kann der Verfasser nicht beweisen, noch ist derlei beweisbar. *Sch.*

Boethius: De consolatione philosophiae, libri V, Verlag Carl Winter Heidelberg 1947, 120 pp.

Es ist erfreulich, daß in den Heidelberger Ausgaben das berühmteste Werk des römischen Staatsmannes und Philosophen Boethius „De Consolatione Philosophia" von Karl Büchner neu herausgegeben wurde. Der vorliegenden, wohlfeilen, handlichen Ausgabe, die den ungekürzten Text bringt, ist ein, wenn auch wegen der großen Varianten beschränkter, kritischer Apparat und ein conspectus metrorum beigegeben.

Reinhold Strömberg: The Aeolus Episode and Greek Wind Magic. Printed in Symbolae Philologicae, Göteborg 1950 (Göteborgs Högskolas Arsskrift LVI 1950, 3), 16 pp.

Die von Homer allegorisierte Geschichte vom Sack des Äolus wird als altgriechische Windmagie interpretiert.

BIBLIOGRAPHIE DER DISSERTATIONEN

Innsbruck 1940—1947

Baldi, Karl: Die literarhistorische Bedeutung v. William Somerset Maugham. 1940, 59 S.

Benesch, Gerda: Hebbel und Österreich. 1947, 80 S.

Berletti, Marianne: Gerhart Hauptmanns Hauptprobleme seiner Dramen. 1945, 73 S.

David, Marcel: Contribution à l'étude du vocabulaire de Lope de Vega. 1945, 136 S.

Ebers, Gertraud: Das Lied bei Haydn. 1943, 194 S.

Focke, Alfred: Liebe und Tod. — Philos. Deutung u. Auseinandersetzung mit Rainer Maria Rilke. 1947, 135 S.

Gatt, Anneliese: Der Innsbrucker Hof zur Zeit Kaiser Maximilian I. 1493 bis 1519. 1943, 212 S.

Gottsmann, Erika: Hermann Bahr als Theaterdichter. 1947, 217 S.

Gruenewald, Eduard: Zum Problem des Fanatismus. 1946, 218 S.

Haemmerle, Werner: Motiv der Frömmigkeit und der schlichten Bräuche bei Tibull. 1946, 308 S.

Haschek, Gertraud: Karl Schönherr als Erzähler. 1947, 134 S.

Hauer, Karl: Die Dichtung der Tiroler Freiheitskriege. 1941, 162 S.

Huwe, Karl Heinz: Die Reue in psychologischer und philosophischer Beleuchtung. 1940, 118 S.

Keil, Ortrud: Die italienischen Lehnwörter im Deutschen. 1945, 132 S.

Kornprobst, Johann: Das Carmen XXXII des Paulus v. Nola. 1947, 177 S.

Kreisel, Rita: Deutsches Reich und Volk in der Meinung der böhmischen Schriftsteller der Premyslidenzeit. 1942, 105 S.

Reimers, Christine: Der Einfluß der französischen Revolution auf Piemont. 1945, 62 S.

Reitboeck, Frieda: Die kulturellen und sozialen Reformen unter der Regierung der Kaiserin Maria Theresia in Tirol. 1943, 200 S.

Sandhofer, Edith: Die Dichtungen Josef Weinhebers. 1945, 156 S.

Schilniak, Peter: Galizien bei Karl Emil Franzos. 1946, 192 S.

Sesplaukis, Alfonsas: Herder und die baltischen Völker. 1945, 88 S.

Szymanski, Stanislaw Walenty: Das Symbol. 1947, 100 S.

Kuprian, Hermann: Hölderlins Gestalt in seiner Dichtung. 1946, 175 S.

Lampen, Angela: Maria Theresia und die Aufklärung: 1945, 184 S.

Lauton, Annemarie: Die Sprache des Augustus im Monumentum Ancyranum. 1946, 213 S.

Levidis, Anastasios: Die griechische Frage im Rahmen der Voraussetzungen und Nachwirkungen des Berliner Kongresses. 1946, 160 S.

Mattel, Fritz: Studien zum Wiederaufbau der Demokratie in Oberösterreich von 1861—1867. Biogr. Skizzen. 1947, 212 S.

Menghin, Osmund: Studien zur Entwicklungslehre und Begriffsbildung in der Urgeschichte der Kultur. 1947, 104 S.

Neuzil, Eva: Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Adalbert Stifter. 1947, 174 S.

Noelle, Annemarie: Das Erwachen der Persönlichkeit im Werke Walthers von der Vogelweide. 1946, 252 S.

Uebleis, Imma: Hermann Bahr. 1947, 183 S.

Verdross-Drossberg, Dorothee: Die Darstellung der Verhältnisse des Südens der USA z. Zt. des Bürgerkrieges. 1946, 77 S.

Wierzbicka, Irena: Auswertung der Psychologie des Pfadfindertums. 1947, 128 S.

Zerobin, Josef: Studien zum attischen Menschenbild des 4. Jahrhunderts. 1946, 331 S.

Zuderell, Elfriede Auguste: Die Anschlußbewegung Vorarlbergs an die Schweiz 1918—1921. 1946, 140 S.

AUS AUSLÄNDISCHEN ZEITSCHRIFTEN

Biblica (Roma), Vol. 32, Fasc. 1, 1951:

K. Prümm: Die katholische Auslegung von 2 Kor 3,17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen (III). (S. 1—24) — S. Lyonnet: S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor 3,17. (S. 25—31) — A. Vogel: Studien zum Pesitta-Psalter (I) (S. 32—56) — J. Kahmann: Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40—55 (I) (S. 65—89) — E. Peterson: 1 Kor 1,18 f und die Thematik des jüdischen Bußtages. (S. 97—103).

Historia Judaica (New York), Vol. XIII, Part 1, April 1951:

Edmund Silberner: Moses Hess. (S. 3—28) — Isaac Heinemann: Samson Raphael Hirsch: The Formative Years of the Founder of Modern Orthodoxy. (S. 29—54) — Gutmann Klemperer: The Rabbis of Prague: A History of the Rabbinate of Prague. (S. 55—82).

Studia Theologica (Lund), Vol. III, Fasc. II, 1951:

E. Thestrup Pedersen: Schöpfung und Geschichte bei Luther. (S. 5—33) — H. Ringgren: Oral and Written Transmission in the O. T. (S. 34—59) — H. Birkeland: The Belief in the Resurrection of the Dead in the O. T. (S. 60—78) — J. Munck: Paul, the Apostles, and the Twelve. (S. 96—110) — A. Bentzen: King Ideology — „Urmensch" — „Troonsbestijgingsfeest". (S. 143—157) — A. Bentzen: Sirach, der Chronist, und Nehemia. (S. 158—161) — E. Wilhelms: Der fremde Exorzist. (S. 162—171) — A. Wifstrand: A Problem concerning the Word Order in the New Testament. (S. 172—184) — W. G. Kümmel: Theologie und Geschichte des Judenchristentums. (S. 188 bis 194)

Theologische Zeitschrift (Basel), 7. Jahrg., Heft 1, Januar/Februar 1951:

Martin Buber:Drei Bilder von Gut und Böse — 1. Der Baum der Erkenntnis. 2. Kain. 3. Einbildung und Trieb. (S. 1—17) — Robert Paul Gagg: Jesus und die Davidssohnfrage. Zur Exegese von Markus 12,35—37. (S. 18—29) — Arthur Vööbus: Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra. (S. 30—37) — Martin Schmidt: Das hallische Waisenhaus und England im 18. Jahrhundert (S. 38—54) — Fritz Buri: Kierkegaard und die heutige Existentialphilosophie. (S. 55—64). — 7. Jahrgang, Heft 2, März/April 1951: Erik Peterson: Das Problem des Nationalismus im alten Christentum. (S. 81—90) — Karl Jost: Wulfstanstudien. (S. 91—102) — Rudolf Stamm: Die Morus-Biographie von R. W. Chambers und ihre Auswirkung. (S. 103—113) — Paul Burckhardt: Aus der Korrespondenz von Alois Emanuel Biedermann. (S. 114—129).

Vigiliae Christianae (Amsterdam), Vo. V, Nr. 2, April 1951:

J. W. Ph. Borleffs: Un nouveau manuscrit de Tertullien. (S. 65—67) — Luigi Alfonsi: Una parodia del Teeteto nello „Scherno" di Ermia. (S. 80—83) — P. Bonifatius Fischer O.S.B.: Impedimenta mundi fecerunt eos miseros. (S. 84—87) — Hans Joachim Schoeps: Astrologisches im pseudoklementinischen Roman. (S. 88—100) M.F.A. Brok: A propos des lettres festales. (S. 101—111) — Christine Mohrmann: Saint Jérôme et Saint Augustin sur Tertullien. (S. 111—112) — Robert M. Grant: Two Notes on Tertullian. (S. 113—115) — Berthold Altaner: Augustinus und Didymus der Blinde. (S. 116—120) — Benoit Lacroix O.P.: La date du XIe livre du De civitate Dei. (S. 121—122).

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN

Paret, R.: Der Islam und das griechische Bildungsgut. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1950

Daniel-Rops: Geschichte des Gottesvolkes. Verlag Herder, Freiburg 1950

Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Dankgabe an W. Goetz. Simons Verlag, Marburg/Lahn 1948

Schilling, K.: Geschichte der Philosophie, Bd. 1. E. Reinhardt Verlag, München 1950

Grützmacher, R.: Die Religionen in der Anschauung Goethes. P. Keppler Verlag, Baden-Baden 1950

Menschíng, G.: Gut und Böse im Glauben der Völker. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1950

Pannwitz, R.: Der Friede. Hans Carl Verlag, Nürnberg 1950

Bammel, F.: Das heilige Mahl im Glauben der Völker. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950

Hertling und Kirschbaum: Römische Katakomben und ihre Märtyrer. Herder Verlag, Wien 1950

Tegnaeus, H.: Le héros civilisateur. Studia Ethnographica Upsaliensa, II, 1950

Koller, O.F.M.: Essaie sur l'ésprit du berbere marocain. Editions Franciscaines, Fribourg, 1950

Kränzlin, G.: Existenzphilosophie und Panhumanismus. Bronnen Verlag, Schlehdorf am Kochelsee 1950

Stratmann, F.M.: Die Heiligen und der Staat, Bd. 1—3. Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1950

Dessauer, F.: Am Rande der Dinge. Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1950

Steinbüchel, Th.: Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert. Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1950

Grabs, R.: Sinngebung des Lebens. (Aus „Schweitzers Gedankenwelt") R. Meiner Verlag, Hamburg 1950

Moortgat, A.: Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. Verlag de Gruyter & Co. Berlin 1950

Buber, M.: Der Glaube der Propheten. Manesse Verlag, Zürich 1950

Valjavec, F.: Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770—1815. R. Oldenbourg Verlag, München 1950

Lögstrup, K. E.: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse. E. Blascher Verlag, Berlin 1950

Müller, L.: Solowjew und der Protestantismus. Herder Verlag, Freiburg 1951

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
ERNST BENZ, MARBURG, und OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, MAINZ
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN-HEIDELBERG
1951 3. Jahrgang Heft 3

DIE SCHRIFTROLLEN VOM TOTEN MEER — DOKUMENTE DER JÜDISCH-CHRISTLICHEN SEKTE DER EBIONITEN*)

J. L. TEICHER

I Vorfragen

Alle bisher unternommenen Versuche, das Problem des Ursprungs der Schriftrollen aus der Höhle von 'Ain Feshkha zu lösen, haben eines gemeinsam: Sie sind nur auf einem Teil des Materials aufgebaut, der willkürlich aus der Gesamtheit der Tatsachen ausgewählt ist, die uns durch die Schriftrollen selber oder durch die Umstände ihrer Entdeckung gegeben sind. Auf dieser Basis werden dann über den Charakter der Schriftrollen und ihre Datierung allgemeine Schlußfolgerungen gezogen, und alle Beweismaterialien, die mit den gewählten Voraussetzungen nicht zu vereinbaren sind, werden entweder übergangen oder als wertlos beiseitegelassen. Diejenigen, welche behaupten, daß die Schriftrollen dem Mittelalter angehören, behandeln vor allem diejenigen Argumente, welche sich aus der unzweifelhaft engen literarischen und sprachlichen Verwandtschaft zwischen den Schriftrollen, den „Sadoqitischen Fragmenten" und den Karäischen Schriften des 9. und 10. Jahrhunderts ergeben. Sie lassen jedoch das paläographische Beweismaterial, das die Schrift der Rollen bietet, unberücksichtigt, weil „die Paläographie keine festgegründete Wissenschaft" sei; das unbequeme archäologische Beweismaterial, das die Krüge liefern, wird von ihnen dadurch abgetan, daß sie jede Verbindung zwischen diesen Krügen und den Schriftrollen einfach leugnen. Die Archäologen und Paläographen, die für eine vorchristliche Datie-

*) Die Übersetzung dieses Aufsatzes aus dem Englischen — es mußten leider erhebliche Kürzungen erfolgen — ist im Auftrag der Redaktion vorgenommen worden. Die englische Fassung erschien im Journal of Jewish Studies II (1951), 2, S. 67—99. Eine Stellungnahme von H. J. Schoeps: „Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?" wird im nächsten Heft veröffentlicht.

rung der Schriftrollen eintreten, bauen dabei auf die vermeintliche Zuverlässigkeit ihrer archäologischen und paläographischen Beweismittel und verzichten leichthin auf die Berücksichtigung der literarischen und sprachlichen Tatsachen.

Es ist jedoch klar, daß es, vom methodischen Standpunkt aus betrachtet, kein empfehlenswertes Verfahren ist, sich auf ein Teilgebiet des Materials zu beschränken; ebenso klar ist es, daß eine befriedigende Lösung des ganzen Problems auf dem gesamten vorhandenen Tatsachenmaterial beruhen muß. Eine solche Lösung hat, abgesehen von den anderen mehr am Rande liegenden Argumenten, die in der Einleitung behandelt worden sind, dreierlei zu berücksichtigen: a. das archäologische Beweismaterial, b. das paläographische Beweismaterial und c. die literarischen und sprachlichen Zusammenhänge zwischen den Sektenrollen, den „Ṣadoqitischen Fragmenten" und den Karäischen Schriften.

a) Die archäologischen Indizien

Die Gegenstände, die in der Höhle von 'Ain Feshkha gefunden wurden, sind folgende: einige Stücke Leinen, zwei ganze Krüge, Fragmente von weiteren 40 oder 50 Krügen und zwei Lampen — alle aus der hellenistischen Periode[1]), Fragmente eines römischen Topfes und zwei Lampen aus dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Die Archäologen folgen ihrer Berufsgewohnheit, indem sie die Höhle so betrachten, als ob sie eine Ausgrabungsstätte sei, und wenden die archäologische Methode an, um die darin gefundenen Gegenstände zu datieren. Da die überwiegende Menge der datierbaren Gegenstände in die hellenistische Periode fällt, so nimmt man an, die Höhle enthalte gewissermaßen eine Schicht hellenistischer Zivilisation, in welche einige Gegenstände der römischen Schicht „eingedrungen" seien. Deshalb werden die undatierten Schriftrollen dem hellenistischen Zeitalter zugewiesen, ebenso wie die Krüge, in denen sie enthalten waren.

Dieses Verfahren gibt jedoch Anlaß zu schweren Bedenken. Ist eine Höhle in der Wüste wirklich mit einer ausgegrabenen Fundstätte gleichzusetzen? Die römische Töpferware in der Höhle könnte man wohl dahin definieren, daß sie aus einer anderen Zivilisationsschicht „eingedrungen" sei, jedoch nur in dem Fall, daß die römische Zivilisation in der Gegend, in welcher die Höhle gelegen ist, an die Stelle der hellenistischen getreten ist; aber was spricht dafür, daß dies wirklich der Fall war? Die Behauptung, daß die Gegenstände in der Höhle zu einer hellenistischen Schicht gehören, würde stark an Gewicht gewinnen, wenn hellenistische Gegenstände in größerer Mannigfaltigkeit gefunden worden wären. Aber tatsächlich sind trotz der großen Anzahl der Krüge deren Formen nur durch zwei Typen vertreten, die beide als Behälter von Schriftrollen geeignet sind. Läßt dies nicht viel-

[1]) E. L. Sukenik, Megilott Genuzot, 2. Ed., Jerusalem 1950, 17, 19.

mehr vermuten, daß die Krüge ursprünglich für den Zweck, als Schriftrollen-Behälter zu dienen, angefertigt wurden und daß sie diesem Zweck sehr lange Zeit hindurch gedient haben mögen (wie denn mit Recht darauf hingewiesen wurde, daß Krüge viel weniger vergänglich sind, als man im allgemeinen annimmt[2]), ehe sie in die Höhle gebracht wurden? Die Schriftrollen in der Höhle bilden offensichtlich die Heiligen Schriften einer Sekte; ist es dann nicht natürlich, anzunehmen, daß die Krüge und die beiden hellenistischen Lampen zur Ausstattung der gottesdienstlichen Stätten dieser Sekte gehörten und daß sie mit den Schriftrollen zusammen daraus entfernt wurden, um in der Höhle geborgen zu werden?

Die hellenistischen Krüge und Lampen können also nicht als eindeutiges archäologisches Beweismaterial gelten. Ein unmittelbarer Hinweis auf das Alter der Schriftrollen braucht dadurch nicht gegeben zu sein. Ganz anders verhält es sich mit den römischen Gegenständen. Sie sind die spätesten aller in der Höhle gefundenen Gegenstände und bieten uns den ersten festen Anhaltspunkt für die Datierung der Schriftrollen: sie verweisen nämlich ins dritte Jahrhundert unserer Zeitrechnung oder in den Anfang des vierten Jahrhunderts als äußersten Zeitpunkt, zu dem die Rollen in der Höhle deponiert worden sein könnten[3]). Nur eine ungerechtfertigte Geringschätzung des unzweifelhaften archäologischen Beweismaterials, das die römische Töpferware bietet, hat einige Gelehrte veranlaßt, für die Schriftrollen eine nachrömische Datierung, entweder in byzantinischer oder arabischer Zeit, anzunehmen. Die Schriftrollen selber sind gewiß älter und in eine Zeit vor Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. zu setzen; aber die Hauptmasse von ihnen ist vielleicht nur ein oder zwei Jahrhunderte älter. Denn man darf mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Handschriften, die im Gebrauch sind, keine sehr lange Lebensdauer haben[4]).

b) Die paläographischen Indizien

Die von W. F. Albright, A. Birnbaum und J. C. Trever aufgestellte und mit paläographischen Gründen gestützte Behauptung, daß die Rollen aus dem vorchristlichen Zeitalter stammen, steht den obigen Ausführungen schroff entgegen. Ich muß aber gestehen, daß die von diesen Gelehrten befolgte Methode der Handschriftendatierung schweren Bedenken ausgesetzt ist. Diese Methode baut nämlich auf der Voraussetzung auf, daß die an der äußeren Form der Buchstaben wahrnehmbaren Veränderungen das Resultat einer fort-

[2]) Vgl. Driver, JQR XL (1950), 370, n. 35.

[3]) Vgl. Burrows, JQR XL (1949), 55. — Kahle vertrat die Ansicht, der römische Kochtopf sei dazu verwendet worden, um Wachs und Asphalt zur Konservierung der Schriftrollen zu erhitzen (The Times, 4. Januar 1951). Aber eine chemische Analyse des Überzugs der Schriftrollen hat keine Spuren von solchen Substanzen ergeben; vielmehr ist der „klebrige" Überzug entstanden durch die Zersetzung des Leders selbst.

[4]) Vgl. J. L. Teicher in Journal of Jewish Studies I (1949), 157.

laufenden Entwicklung seien und daß jede einzelne Formänderung eine Phase der Entwicklung darstelle, die mit einem bestimmten Zeitabschnitt zusammenfällt.

Die gradlinige Entwicklung der Schriftzüge im Lauf der Zeit ist aber kein „Naturgesetz". Tatsächlich sind die Änderungen der äußeren Buchstabenformen von verschiedenen Faktoren abhängig, und der Einfluß der „fortschreitenden Zeit" spielt eine untergeordnete Rolle. Die Ursachen der Formänderungen hängen mit kulturellen und geistigen Interessenverschiebungen zusammen und sind zumeist auf solche Einflüsse zurückzuführen. Deshalb ist die Voraussetzung der Paläographen fragwürdig und die von ihnen angewandte „statistische" Methode, um das Zeitalter der Rollen zu bestimmen, durch Ausrechnung eines Durchschnittsalters zwischen „älteren" und „jüngeren" Buchstabenformen unberechtigt. Die Voraussetzung hat aber die Paläographen dazu verführt, epigraphisches und paläographisches Material zusammenzuwerfen. Sie stellen epigraphische Schriftformen und handschriftliche Schriftzüge nebeneinander auf dieselbe Entwicklungslinie, was ein unzuverlässiges Verfahren ist. Das handschriftliche Material für den fast tausendjährigen Zeitabschnitt vom 2. Jahrhundert vor bis zum 9. Jahrhundert nach Chr. ist äußerst dürftig. Man kann es fast an den Fingern einer Hand aufzählen, weshalb die Paläographen meinten, die gewaltigen Lücken in der Geschichte der hebräischen Paläographie mit epigraphischem Material ausfüllen zu können. Aber unter diesen Umständen kann man eben keine paläographische Entwicklungslinie durchziehen.

Wir sind z. Zt. nicht imstande, auf paläographischem Wege die Rollen genau zu datieren. Wenn man die richtigen Schlüsse aus den Buchstabenformen zieht und diese mit den Ergebnissen des archäologischen Fundes verbindet, muß man alle Rollen in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte datieren. Unter diesen ist die Habakuk-Rolle wahrscheinlich die älteste, weil sie das Tetragramm noch in altkanaanäischer Schrift aufweist, und laut Origenes' Äußerung (3. Jahrh.) wäre dies ein Kennzeichen alter und verläßlicher Handschriften. Demnach würde diese Rolle also ebenso wie die anderen bis jetzt veröffentlichten Rollen von 'Ain Feshkha dem 2. und 3. Jahrhundert zuzurechnen sein.

c) Ṣadoqitische Schriften im 9. und 10. Jahrhundert

Die engen Beziehungen zwischen den von Schechter aus der Geniza-Sammlung in Cambridge veröffentlichten ṣadoqitischen Fragmenten und den 'Ain Feshkha-Rollen werden allgemein anerkannt, weshalb es auch ratsam ist, die Bezeichnung „Ṣadoqitische Schriften" für die ganze Dokumentengruppe anzuwenden.

Es steht auch sicher fest, daß zwischen den sadoqitischen Schriften und der hebräischen und arabischen Literatur der Juden — besonders

der Karäer — im 9. und 10. Jahrhundert enge Verwandtschaftsbeziehungen bestehen. Die Stärke der Argumente von Zeitlin und Weis, die die 'Ain Feshkha-Rollen in das 9. oder 10. Jahrhundert datieren wollen, beruht eben auf dieser unleugbaren Tatsache. Muß man aber mit diesen Gelehrten aus diesem Umstand auch die Folgerung ziehen, daß die Rolle von karäischen Schriften jener Zeit abhängig sind? Der archäologische und paläographische Befund steht einer solchen Folgerung strikt entgegen. Somit wären wir vor ein geschichtliches Rätsel gestellt: Wie sind die Beziehungen zwischen Rollen des 3. Jahrhunderts und Literatur aus dem 9.—10. Jahrhundert — eine Zwischenstufe ist nicht nachzuweisen — zu erklären?

Die Lösung des Rätsels hängt mit der Erklärung einiger interessanter Erscheinungen im Leben der Juden in jenen Jahrhunderten zusammen. Die karäische Literatur dieser Zeit ist voll von Polemik gegen das talmudische Judentum, und eines der stärksten Argumente, die angeführt wurden, ist die Berufung auf das hohe Alter der antitalmudischen Bewegung. Die Karäer haben sich hierin auf die sadoqitischen Schriften gestützt. Aber warum bedienen sich die Karäer dieses Arguments erst im 9. und 10. Jahrhundert und nicht früher? Bei den rabbanitischen Juden in Jerusalem treten plötzlich in jener Zeit besondere religiöse Bräuche auf: sie sind Vegetarier, sie vermeiden den Genuß von Öl, Honig und jede Nahrung, die unter dem Verdacht steht, Würmer und Unreinheiten zu enthalten; sie verbieten die Ehe mit Nichte und Stiefschwester und beachten sehr streng die Gesetze über die levitische Reinheit[5]). In jene Zeit fällt auch die bekannte Kalenderreform des Rabbi Meir in Jerusalem, die ebenfalls mit den sadoqitischen Schriften zusammenhängt. Es erhebt sich nun die Frage: Was ist der Grund für dieses plötzliche Auftauchen eines „sadoqitischen" Einflusses auf die Rabbaniten und Karäer im 10. Jahrhundert? Angesichts der tiefgehenden Umwandlung der rabbanitischen und karäischen religiösen Bräuche unter der Wirkung der sadoqitischen Schriften ist es kaum denkbar, daß diese Schriften keinen Einfluß ausgeübt hätten, wenn sie früher bekannt gewesen wären, und wir müssen folgern, daß die Rabbaniten und die Karäer diese Schriften unerwarteterweise entdeckten und daß der Eindruck der Entdeckung so groß war, daß er in ihrer ganzen religiösen Anschauungsweise eine Umwälzung hervorrief.

Es trifft sich gut, daß wir über diese Entdeckung unterrichtet sind durch den Brief, den Timotheus, der Patriarch von Seleukia, an Sergius, den Patriarchen von Elam, schrieb[6]). In diesem Brief, der wahrscheinlich gegen Ende seines Lebens (819 n. Chr.) abgefaßt wurde, berichtet

[5]) Pinsker: Liqquteij Qadmoniot Append. 33 und J. Mann: Texts and Studies II, 57 und Anm. 109. Der Text von Mann hat hier einen Druckfehler: Zeile drei von unten lies: mizzayit statt me't.

[6]) Das syrische Original des Briefes wurde mit deutscher Übersetzung von Braun in Oriens Christianus I (1901) 304/9 veröffentlicht.

Timotheus, daß Juden aus Jerusalem, die um Aufnahme in die Kirche nachsuchten, ihm erzählt hatten, daß etwa 10 Jahre vorher (d. h. am Anfang des 9. Jhdts.) eine Höhle bei Jericho entdeckt worden sei, die einen Schatz hebräischer Bibelhandschriften und anderer Schriften enthielt, und daß diese Handschriften von Juden nach Jerusalem geschafft worden seien. Die Umstände der Entdeckung der Höhle bei Jericho, wie sie in dem Brief des Timotheus beschrieben werden, weisen auffallende Ähnlichkeit auf mit denen der Höhle von 'Ain Feshkha, und man hat nicht verfehlt, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken[7]). Eine sorgfältige Durchsicht der Angaben im Brief des Timotheus ergibt ferner, daß die Höhle bei Jericho Handschriften enthielt, die nach Inhalt und Schrift den in der Höhle von 'Ain Feshkha gefundenen ganz ähnlich waren. Timotheus, der selber an Bibelhandschriften und Paläographie sehr interessiert war, vertritt die Ansicht, daß der Handschriftenschatz, der bei Jericho gefunden wurde, von den Propheten Jeremias und Baruch vor dem ersten Exil niedergelegt worden sei. Wie mag er zu dieser Ansicht gekommen sein? Wir wissen, daß Timotheus sich bei seinen jüdischen Berichterstattern sehr sorgfältig nach dem Inhalt der Handschriften erkundigte; sicher befragte er sie auch über die Form der Handschriften, über Schrifttypus und Behälter, und da er die Handschriften mit den Namen des Jeremias und Baruch verbindet, von denen als einzigen in der Bibel erwähnt wird, daß sie eine Schriftrolle in einem „irdenen Gefäß" niedergelegt hätten (Jer. 31,14), so scheint daraus hervorzugehen, daß ihm berichtet wurde, die Höhle bei Jericho habe Rollen in alter Schrift enthalten, die in Krügen verborgen waren.

Man kann weiter aus folgenden Überlegungen erschließen, daß die Schrift dieser Rollen dieselben Merkmale zeigte wie die neu aufgefundenen Rollen von 'Ain Feshkha. Geniza-Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert weisen charakteristische Buchstabenformen auf, die denen der 'Ain Feshkha-Rollen irgendwie ähnlich sind. Solche Formen fehlen aber vollkommen in den viel früheren hebräischen Papyri und Handschriften. Man kann meiner Ansicht nach das plötzliche Auftreten dieser alten Buchstabenformen im 9./10. Jahrhundert nicht anders erklären als durch die Annahme, daß die Schriftzüge der im 9. Jahrhundert aufgefundenen Rollen genau dieselben waren, die wir jetzt in den 'Ain Feshkha-Rollen vorfinden, und daß man sie im 9. Jahrhundert nachgeahmt hat.

Die Handschriften in der Höhle bei Jericho enthielten auch nach dem Bericht der Jerusalemer Juden an Timotheus mehr als 200 Psalmen Davids[8]). Ob nicht diese 200 Psalmen dem Hymnenbuch der Sekte verwandt sind, das in der Höhle von 'Ain Feshkha aufgefunden wurde uns das von Sukenik „Megillaṯ ha-Hodayoṯ" genannt wurde?

[7]) Eißfeldt ThLZ LXXXIV (1949) 597/8.
[8]) Oriens Christ. I 306/7.

Zusammengefaßt besagt dies: Die Höhle bei Jericho, die zu Beginn des 9. Jhdts. entdeckt wurde, enthielt Schriftrollen, die nach Inhalt und Schrift denen ganz ähnlich waren, die vor einigen Jahren in der Höhle von ʿAin Feshkha entdeckt wurden. Nachdem sie nach Jerusalem geschafft worden waren, wurden sie studiert, abgeschrieben und in Umlauf gesetzt und sie verursachten eine Umwälzung der religiösen Anschauungen bei Karäern und Rabbaniten im Laufe des 9. und 10. Jhdts. Die Geschichte jener Periode mit ihrem dramatischen Kampf zwischen den Sekten wird jetzt weitgehend neu geschrieben werden müssen, und dabei werden die Wirkungen, die von diesen alten Schriftrollen mit ihren sektierischen Auffassungen ausgingen, gebührend zu berücksichtigen sein. Für unseren Zweck genügt es jedoch, gezeigt zu haben, daß die unzweifelhafte Beziehung zwischen den Rollen und der karäischen Literatur des 9. und 10. Jhdts. — das stärkste Argument von Zeitlin und Weis für eine späte Datierung der ʿAin Feshkha-Rollen — ihre natürlichste Erklärung dadurch findet, daß die Karäer ihre Terminologie und einige ihrer wesentlichsten Anschauungen aus den Schriftrollen entlehnten, die in der Höhle bei Jericho zu Beginn des 9. Jhdts. aufgefunden wurden[9]). Dieser frühere Fund bietet uns auch den Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Ursprung der Schriftrollen, die neuerdings bei ʿAin Feshkha gefunden wurden[10]).

II Die Lösung der Frage nach dem Ursprung der Schriftrollen

Die Höhle, die zu Beginn des 9. Jahrhunderts bei Jericho entdeckt wurde, braucht vielleicht nicht mit der Höhle von ʿAin Feshkha identifiziert zu werden, in der dieser jüngste Handschriftenfund gemacht wurde, da in der letzteren kein Gegenstand gefunden wurde, der jünger als das dritte Jahrhundert n. Chr. wäre (abgesehen von den Spuren einer neuerlichen Plünderung durch eine Beduinenschar)[11]).

[9]) Eine deutliche Anspielung auf den Fund dieser Rollen und ihre starke Wirkung auf Jerusalemer Juden ist in dem Briefe des Sahl b. Masliah enthalten: „. . . aber (die wahre Kenntnis des Gesetzes) wurde uns enthüllt und wurde gewiß, sobald wir die Schriften der Weisen des Zweiten Tempels lasen und ihre Erklärungen prüften." Pinsker, op. cit., Appendices 35.

[10]) Kahle verbindet mit Recht die Entdeckung der Höhle im 9. Jahrhundert mit dem „Sadoqitischen Werk" (The Times, 4. Jan. 1951). Aber seine Behauptung, daß der hebräische Text des Ben Sira gleichfalls in jener Höhle gefunden wurde, ist mit den Tatsachen nicht zu vereinbaren. Dieser Text war im Besitz des Hieronymus und war im 9. Jahrhundert, mit Vokalen und Akzenten versehen, im Umlauf. Dies schließt die Möglichkeit aus, daß er aus der Höhle stammte.

[11]) Driver, JQR, XL (1950), 368 vertritt die Meinung, daß die Höhle, in der die ältere Entdeckung gemacht wurde, „dieselbe Höhle wie die der jüngeren Funde sei und daß die Schriftrollen, die jetzt gefunden wurden, der Restbestand seien, den die Juden bei dieser früheren Gelegenheit zurückließen." Dies ist in der Tat möglich; die Leute, die im 9. Jahrhundert Nachforschungen anstellten, mögen keine Spuren ihres Besuches in der Höhle zurückgelassen haben. Wenn

Jedenfalls, ob wir es nun mit einer oder mit zwei Höhlen zu tun haben, muß die Höhle von 'Ain Feshkha allein ursprünglich eine sehr große Sammlung von Schriftrollen enthalten haben — mindestens mehrere Hundert —, da Fragmente von 40 oder 50 Krügen in ihr gefunden wurden; und eine noch größere Anzahl von Schriftrollen muß vorausgesetzt werden, wenn die Höhlen von Jericho und 'Ain Feshkha als zwei getrennte Höhlen zu betrachten sind. Aus dieser Tatsache allein können mehrere wichtige Folgerungen gezogen werden. Solche umfangreiche Bibliotheken konnten nicht einer Einzelperson oder selbst einer einzelnen Gemeinde gehören; sie stellen den gesamten Handschriftenbestand einer großen religiösen Sekte dar. Diese Sekte muß eine beträchtliche Anzahl von Anhängern gehabt haben und muß während eines längeren Zeitraumes existiert haben; das Abschreiben der Handschriften allein dürfte geraume Zeit in Anspruch genommen haben! Die Sekte muß einer religiösen Verfolgung unterworfen gewesen sein; sie barg ihre heiligen Schriften in der Weise, wie es für alle Sekten in solch einer Notlage typisch ist. Durch einen Krieg oder irgend ein sonstiges plötzlich hereinbrechendes Unheil läßt sich diese Konzentrierung von Schriftrollen in einer oder zwei Höhlen in der Wüste schwerlich erklären; Leute, die sich einer vorübergehenden Gefahr gegenübergestellt sehen, bergen ihre Schätze in oder bei ihren Wohnplätzen. Es ist auch bezeichnend, daß in der Höhle kein Wertgegenstand gefunden wurde. In der Tat weisen alle Anzeichen darauf hin, daß eine planmäßige Massenevakuierung der Schriftrollen aus den Bibliotheken der Sekte durchgeführt wurde. Die Verfolgung, der die Sekte unterworfen wurde, muß auf Anordnung einer starken Regierung durchgeführt worden sein. Sie berührte gleichzeitig das ganze Land; denn wenn einige Orte verschont worden wären, so wäre es nicht nötig gewesen, die Schriftrollen überall zu entfernen, wie es, nach der Zahl der Rollen zu urteilen, geschah. Die Verfolgung scheint gegen die heiligen Schriften der Sekte gerichtet gewesen zu sein, und die Sekte muß in der Wüste Juda oder in ihrer Nachbarschaft gewohnt haben. Sie war jüdisch wenigstens insofern, als ihre heiligen Schriften hebräisch geschrieben waren, aber es ist bezeichnend, daß nicht eine einzige der in der Höhle gefundenen Schriftrollen der talmudischen oder „orthodoxen" Literatur anzugehören scheint — streng genommen nicht einmal die Jesaja-Rollen. Bedeutet dies, daß die Verfolgung einen Unterschied zwischen orthodoxen und sektiererischen Juden machte?

Alle diese Folgerungen ergeben insgesamt eine ziemlich umfassende Liste von „Erkennungszeichen" der Sekte, und die Suche nach ihrem Namen und der Zeit der Verfolgung, der sie unterworfen wurde, kann nun beginnen. Die dabei zu befolgende Methode muß umfassend

---

die beiden Höhlen identisch sind, so findet die Behauptung, daß die Karäer und Rabbaniten ihre Inspiration in „Sadoqitischen" Schriften fanden ähnlich denen vom Toten Meer, dadurch eine ausgezeichnete Stütze.

und historisch sein. Alle diese Erkennungszeichen müssen für die Sekte zutreffen und ihre Existenz muß innerhalb der zeitlichen Grenzen liegen, die durch den archäologischen Befund der in der Höhle von 'Ain Feshkha gefundenen Gegenstände und den paläographischen Befund des für die Schriftrollen gebrauchten Schrifttypus festgelegt sind. Für die historische Identifizierung der Sekte reicht es nicht aus, literarische Beziehungen zwischen dem Inhalt der Rollen und denen anderer Schriften oder philologische Beziehungen zwischen der Sprache der Rollen und anderen verwandten Sprachen nachzuweisen, so wichtig dies in anderer Hinsicht sein mag. Ein Identitätsnachweis muß einer umfassenden Prüfung in jeder Richtung standhalten können, und damit scheidet die Möglichkeit aus, die Sekte mit einer der bekannten jüdischen Sekten vor- oder nachchristlicher Zeit zu identifizieren[12]).

In welcher Richtung wir bei unserer Suche nach der Sekte den Blick zu wenden haben, dafür bietet wiederum der Brief des Timotheus einen wertvollen Hinweis. Auf seiner Erkundigung, ob die Bibelrollen, die aus der Höhle bei Jericho nach Jerusalem gebracht worden waren, die Bibelstellen enthielten, die in den Evangelien zitiert sind und nicht mit unserem masoretischen Text übereinstimmen, erhielt Timotheus die Auskunft, daß die Schriftrollen in der Tat diese Stellen enthielten[13]). So ist es sehr wahrscheinlich, daß unter den Schriftrollen, die Anfang des 9. Jahrhunderts nach Jerusalem gebracht wurden, einige apokryphe Bibeltexte waren, die einer judenchristlichen Sekte angehörten. Wenn wir diesen Hinweis aufgreifen und die Sekten der ersten christlichen Jahrhunderte überblicken, unter Berücksichtigung der zuvor festgestellten zeitlichen Begrenzung, so finden wir, daß die jüdisch-christliche Sekte der Ebioniten in vollem Maße alle Bedingungen erfüllt, die in historischer Hinsicht gestellt werden müssen. Unsere Nachrichten über diese Sekte sind allerdings dürftig und überdies sehr unklar, besonders deshalb, weil die Ebioniten in den Quellen mit anderen Sekten, oder vielmehr Teilsekten, zusammengeworfen werden, welche mannigfache Namen tragen; dennoch ist es möglich, wenigstens einige allgemeine Punkte mit Sicherheit festzustellen. Epiphanius behandelt die Ebioniten unklar in einem Kapitel, das der Beschreibung der Sekte der Nazarener[14])

---

[12]) Kahles Versuch, die Sekte mit den Essenern zu identifizieren (The Times, 4. Januar 1951), hält einer solchen Prüfung nicht stand. Wir wissen von keiner Verfolgung der Essener. Kahle nimmt auch an, daß die Ruinenstätte Khirbet Kumran in der Nähe der Höhle eine essenische Siedlung gewesen sei; aber die Ausgrabung der Stätte hat ergeben, daß es ein römischer Militärposten war. Die Theorie von dem essenischen Ursprung der Schriftrollen ist jedenfalls erledigt worden durch Burrows ausführliche Arbeit über die „Disciplina-Rolle" in Oudtestamentische Studien VIII, 1950, 156. Burrows stellt fest: „Jedoch ist die Vermutung, daß die Essener und die Sekte, welche die Handschriften vom Toten Meer hervorbrachte, identisch seien, durch die Tatsachen nicht gerechtfertigt" (S. 180).

[13]) Or. Christ. I, 304—5.

[14]) Contra Haeres. 29,7, vgl. auch 30,2; de Mens. et Pond. 15.

gewidmet ist und zwei einander widersprechende Versionen ihres Ursprungs gibt. Nach der einen Version wanderte eine Gruppe von Judenchristen kurz nach der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 n. Chr. nach Transjordanien aus, wo sie zu den „Ebioniten" wurden; nach der anderen Version bildete sich die ebionitische Sekte bereits um 35 n. Chr.[15]). Aus diesem Bericht über den Ursprung der Ebioniten können wir die auch von einer anderen Quelle[16]) bestätigte Tatsache festhalten, daß die Ebioniten in Transjordanien wohnten, d. h. in der Nachbarschaft der Höhle von 'Ain Feshkha. Sie waren eine „gelehrte" Sekte mit einer großen Literatur und scheinen fast gänzlich zu Beginn des 4. Jahrhunderts verschwunden zu sein. Für ihr Verschwinden ist bisher keine genügende Erklärung gegeben worden, außer daß man ihr die Lebensfähigkeit abgesprochen hat auf Grund unbestimmter theologischer Überlegungen. Ihr Verschwinden steht jedoch sicher in Verbindung mit der Diokletianischen Verfolgung von 303. Diese Verfolgung war gegen die Christen und ihre Sekten gerichtet, verschonte aber die Juden; aber offenbar berührte sie die jüdisch-christlichen Sekten. Obgleich die Verfolgung der christlichen Sekten durch Diokletian von den Historikern tatsächlich nicht erwähnt wird, wird sie durch den Wortlaut des Tolerierungsediktes von Galerius vorausgesetzt:

> . . . nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent[17]).

Diokletian's Verfolgungsedikt enthielt „den Befehl, daß die Bischöfe und Presbyter alle ihre heiligen Bücher den Behörden ausliefern sollten, denen unter Androhung schwerster Strafen geheißen war, sie öffentlich und feierlich zu verbrennen"[18]). Die Ebioniten, die als Christen durch diesen Befehl berührt wurden und im Gegensatz zu den katholischen Christen nicht die Stütze einer großen Gemeinde hinter sich hatten, sahen wahrscheinlich keine Möglichkeit, die Pro-

[15]) Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 19.

[16]) Euseb., Hist. Eccl. III 5, 1—3; Schoeps a. a. O. 265.

[17]) Lactantius, De Mort. Pers. 34,1, zitiert bei K. Stade, Der Politiker Diokletian und die letzte Christenverfolgung, Inaug. Dissert. (Frankfurt/Main 1926), S. 162. Stade übersetzt die Stelle falsch.

[18]) E. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, Kap. XVI (Everyman's Library II, 53). Diokletian's Edikt enthielt zum ersten Mal in der Geschichte der Christenverfolgung den Befehl, die heiligen Schriften zu verbrennen; siehe Stade a. a. O. 166.

fanierung ihrer heiligen Bücher zu verhindern, als daß sie diese begruben. Sie sammelten ihre Schriftrollen aus ihren „Synagogen", zusammen mit den alten Krügen, in welchen sie aufbewahrt wurden und die wohl auch als heilig betrachtet wurden — die beiden hellenistischen Lampen, die in der Höhle gefunden wurden, gehörten wahrscheinlich gleichfalls zur Ausstattung der Synagogen —, und schafften sie weg, um sie im heiligen Boden Palästinas zu begraben.

Diese Erklärung des Ursprungs der Schriftrollen in der Höhle von 'Ain Feshkha erklärt m. E. in einfachster und natürlichster Weise alle Seiten des Problems. Sie findet eine ausgezeichnete Bestätigung in der Tatsache, daß der Autor der Habakuk-Rolle tatsächlich seine eigene religiöse Gemeinde als Ebioniten bezeichnet:

Die Stelle Habakuk 2,17, in welcher die Worte Lebanon und behemot vorkommen, wird nämlich folgendermaßen in der Habakuk-Rolle, Col. XII, Zeile 2—6, erklärt:

pšr hdbr 'l hkhn hrš' lšlm lo 't gmulo
'šr gml 'l 'bynonym ky' hlbnon hu' 'st hyhd
whbhmot hmh pt' yhudh 'ošy
htorh 'šr všoptnu 'l lklh
k'šr zmm lklot 'byonym[19]).

„Die Bedeutungserklärung des Prophetenwortes betrifft den bösen Priester und besagt, daß diesem vergolten werden sollen die Taten, die er gegen die Ebioniten begangen hat (denn Lebanon bedeutet den „Rat des Einen" und behemot [= Haustiere, Herdentiere] bedeutet „die Gläubigen von Juda", welche die Tora befolgen), den Gott zur Vernichtung verdammen möge, so wie er geplant hat, die Ebioniten zu vernichten."

Das hebräische Wort, das oben durch „Ebioniten" übersetzt wurde, ist ebyonim, was gewöhnlich „die Armen" bedeutet, aber wenn es hier so übersetzt wird, kann dieser Stelle der Habakuk-Rolle kein rechter Sinn abgewonnen werden[20]). Der in der Übersetzung in runden Klammern stehende Satz erklärt, daß die Ausdrücke Lebanon und behemot Metaphern seien zur Umschreibung der beiden Teile, welche die ebionitische Gemeinde bilden: die geistlichen Führer, „der Rat des Einen" bezeichnet durch Lebanon, und die „Herde", die „Gläubigen von Juda", bezeichnet durch behemot.

Den Ausdruck peta'e Jehuda habe ich nicht übersetzt durch „die Einfältigen von Juda", sondern durch „die Gläubigen von Juda", weil, wie mir scheint, der Ausdruck peta'im, der z. B. Ps. 116,6

[19]) Bei der Translitteration der hebräischen Zeichen mußte w a w verschieden und zwar durch w, u und o wiedergeben werden.

[20]) Die Stelle in der Habakuk-Rolle, Col. XII, Zeile 10: „(Der Priester) der das Vermögen der Ebioniten raubte" 'šr gzl hon 'byonym würde einen merkwürdigen Sinn ergeben, wenn man für „die Ebioniten" einsetzen würde „die Armen".

„einfältig" im guten Sinn bedeutet, in der Folge die spezielle Bedeutung „gläubig, vertrauensvoll" angenommen hat. Ich möchte annehmen, daß diese sekundäre Bedeutung sich in folgender Weise entwickelte: „Einfältig" wird verständlicherweise mit „Kinder" assoziiert, und es ist daher nicht überraschend, wenn die Septuaginta peṯa'im durch νήπια = „Kinder" wiedergibt. Aber ich möchte zu bedenken geben, daß der „kindliche Sinn" in der Bibel eine tiefere Bedeutung hat als gewöhnlich bei uns, nämlich die einer idealen religiösen Geisteshaltung. Das „Motiv" von Psalm 131 ist der Gegensatz zwischen der „spekulativen", oder ich möchte sagen überspitzt intellektualistischen Haltung gegenüber Gott und dem All, die verworfen wird, und einer Haltung unbegrenzten Vertrauens auf Gott, gleich dem Vertrauen des Kindes zu seiner Mutter. Das letztere ist die ideale Geisteshaltung des Gläubigen[21]), welcher der „Spekulation" den Rücken kehrt. Dasselbe „Motiv" wie in Psalm 131, der Gegensatz zwischen den beiden Geisteshaltungen, kommt auch in Matth. 11,25 zum Ausdruck: „Zu der Zeit antwortete Jesus und sprach: Ich danke dir, o Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil Du diese Dinge vor den Weisen und Klugen verborgen hast und sie den Kindern enthüllt hast[22]). Die griechische Entsprechung von „Kindern" ist νηπίοις ganz entsprechend der Wiedergabe von peṯa'im im Psalm in der Septuaginta. Es scheint daher, daß „Kind" als Bedeutungsentsprechung von peṯi' = „einfältig" der Ausdruck zur Bezeichnung des „Gläubigen" geworden ist. Eine Bestätigung der Bedeutungsentsprechung von peṯi und „gläubig" bei den Ebioniten darf vielleicht im folgenden Umstand gefunden werden: Matth. 5,3: πτωχοὶ τῷ πνεύματι = „die Armen im Geiste" = peṯa'im im Hebräischen heißt im ebionitischen Evangelium: πιστοὶ πένητες „die gläubigen Armen"[23]) oder vielmehr „die gläubigen Ebioniten"[24]).

Der Vergleich zwischen den religiösen Gesetzen und Gebräuchen der Ebioniten (soweit sie aus den zerstreuten Hinweisen in der patristischen Literatur und anderen Quellen und aus dem ebionitischen Werk, K e r y g m a t a P e t r o u , das die moderne Forschung in den Pseudoklementinen[25]) gefunden hat, rekonstruiert werden können) und zwischen den religiösen Gebräuchen, die, leider sehr unzusammenhängend und unklar, in den Geniza-Fragmenten des Ṣado-

---

[21]) Vgl. I. A b r a h a m s , Studies in Pharisaism and the Gospels, Ist Series, Cambridge 1917, 118 ff.

[22]) Vgl. auch Mark. 10,15: „Wahrlich ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht wie ein Kind empfängt, der wird nicht hineinkommen."

[23]) Vgl. Schoeps a. a. O. 351, n. 1. Die Midrasch-Erklärung in Gen. R. 87,1 von p e t a ' i m als Anspielung auf die „Stämme Israels" nimmt sich aus wie eine Polemik gegen die Christen und Ebioniten.

[24]) Symmachus, der ein Ebionit war, scheint regelmäßig das biblische ebyon als πένης zu übersetzen. Siehe S c h o e p s a. a. O. 325.

[25]) Vgl. Schoeps a. a. O. 37 ff.

qitischen Werkes[26]) beschrieben sind, zeigt klar, daß das letztere Werk ebionitischen Ursprungs ist. Dadurch wird also die obengegebene Erklärung über das Wesen der Schriftrollen vom Toten Meer vollauf bestätigt. Der Hauptcharakterzug der ebionitischen Religionsgesetze ist ihre starre Strenge. Die Ebioniten übernahmen die biblischen Gesetze, aber sie entwickelten sie mit beispielloser Strenge und Schärfe[27]). Derselbe Geist asketischer Härte kommt in den Gesetzen zum Ausdruck, die in den Ṣadoqitischen Fragmenten enthalten sind[28]). Durch strengste Befolgung des Bibeltextes kamen die Ebioniten dazu, sich die Beschränkung des Vegetarismus aufzuerlegen[29]), der auch in dem Sadoqitischen Werk (hebr. Text S. 12) eingeschärft wird, und sie beobachteten mit peinlicher Genauigkeit die Gesetze der Levitischen Reinheit[30]) und des Sabbath[31]), die gleichfalls im Ṣadoqitischen Werk (S. 10 ff) niedergelegt sind.

Ein eingehendes Studium der ebionitischen Religionsbräuche und Anschauungen ist erst möglich, wenn alle entdeckten Schriftrollen veröffentlicht sind. Jedoch ist bereits klar, daß die Schriftrollen, abgesehen von ihrer großen Wichtigkeit in sich, als das beste Kriterium dienen werden, um zu unterscheiden, was echt ebionitisch ist in den Hinweisen auf diese Sekte in der patristischen und späteren Literatur, sowie in den ebionitischen Quellen, die anderen Schriften einverleibt sind und mit viel Scharfsinn von neueren Gelehrten rekonstruiert wurden.

Ein Beispiel dafür, wie die hebräischen Schriften dem Studium der Ebioniten dienen können, möge hier angeführt werden, da es auch zugleich eine Stützung des ebionitischen Ursprungs des Sadoqitischen Werkes bedeutet. Es ist eine strittige Frage, ob die Ebioniten die Monogamie forderten, und manche Gelehrte erklären es für sehr wahrscheinlich, daß die Ebioniten monogam lebten, obgleich volle Gewißheit darüber nicht zu erlangen ist. Sie schließen das aus der Tatsache, daß die ebionitische Quelle, die Kerygmata Petrou, die polygamen Patriarchengeschichten in der Bibel als Fälschungen betrachtet[32]). Bestätigt wird die Monogamie der Ebioniten durch das Ṣadoqitische Werk, das gleichfalls die Monogamie fordert, und es ist interessant zu beobachten, wie diese Schrift die

[26]) Schechter, op. cit. XXV hat beobachtet, daß unser Text des Ṣadoqitischen Werkes „von Fragmenten gebildet wird, die Auszüge aus einem Ṣadoqitischen Buch darstellen, das uns hauptsächlich aus den Schriften von Qirqisani bekannt ist". Vgl. auch S. XXI.

[27]) Siehe das Kapitel „Ebionitische Erschwerungen im Gesetz" in Schoeps' Buch S. 188 ff.

[28]) Vgl. z. B. Schechter, op cit., S. XLIX, n. 24, 34, 39 usw.

[29]) Schoeps a. a. O. 191: „Dieser ebionitische Vegetarismus ist also das Produkt einer schriftgelehrten Exegese, die auf hundertprozentige Schrifterfüllung drängt."

[30]) Vgl. Schoeps a. a. O. 202.

[31]) Vgl. z. B. Eusebius, Eccles. Hist. III. 27,4.

[32]) Vgl. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, 282 ff.

diesbezüglichen Machenschaften des Königs David behandelt. Offenbar konnte man mit Rücksicht auf die Genealogie Jesu die Geschichte von David nicht als Fälschung betrachten, aber man findet eine Entschuldigung für David in der Erklärung, daß er die Tora nicht kannte, die seit Eleazars und Josuas Tod bis zum Erscheinen Ṣadoqs verborgen war[33]). Die „historisch-kritische" Art der Betrachtung ist typisch für die Einstellung der Ebioniten zum Bibeltext. Ein anderer strittiger Punkt, ob die Ebioniten die Ehescheidung verwarfen oder nicht[34]), kann jetzt leicht geklärt werden. Die Ṣadoqitischen Schriften, die ein Produkt der Ebioniten sind, verwerfen die Ehescheidung[35]).

Um die ebionitische Herkunft der Schriftrollen vom Toten Meer und des Ṣadoqitischen Werkes so weitgehend zu beweisen, wie es auf Grund der bisher verfügbaren Quellen möglich ist, müssen ferner die beiden Gestalten bestimmt werden, die in der Habakuk-Rolle bezw. im Ṣadoqitischen Werk bezeichnet werden als m o r e ṣ e d e q und i š h a l - l a ṣ o n (= Mann des Spottes) oder i š k a z a b̲ (= Mann der Lüge).

M o r e Ṣ e d e q wird gewöhnlich übersetzt als „Lehrer der Rechtschaffenheit". Es ist jedoch klar, daß der Ausdruck im Gegensatz zu dem „Propheten, welcher Lügen lehrt" (nabi more š-šeqer, Jes. 9,14) geprägt wurde. Daher ist eine passendere Übersetzung des Ausdrucks „Lehrer der Wahrheit" oder „wahrer Lehrer", ein Lehrer, der gleichzeitig Prophet ist. Er ist tatsächlich der Höhepunkt aller Propheten, denn nach der Habakuk-Rolle, Col. VII, Zeile 4—5, offenbarte Gott seinem „wahren Lehrer" alle Geheimnisse der Prophetenworte. Der „wahre Lehrer" ist in Wirklichkeit Jesus. Er wird als solcher angeredet bei Mark. 12, 14: „Meister (Lehrer), wir wissen, daß Du wahr bist"[36]).

Die Auffassung Jesu als „wahrer Prophet", als vollkommenster Mensch, aber nicht als Sohn Gottes, der „die Geheimnisse des (Heiligen) Geistes" kennt[37]), bildet den Kernpunkt der ebionitischen Lehre. Die Ausdrücke ὁ ἀληθὴς προφήτης, ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης und μόνος

---

[33]) Hebräischer Text S. 5, Zeile 2—5. S c h e c h t e r S. XXXVI, n. 13 hat die Bedeutung dieser Stelle mißverstanden. S c h o e p s, Theol. und Gesch. des Judenchristentums 242 ff. stellt fest, daß die Judenchristen König Salomon und David verwarfen. Aber das ist nur eine spekulative Folgerung aus der allgemeinen Haltung der Ebioniten gegenüber der Polygamie. Die Aussage über König David im Ṣadoqitischen Werk ist klar und stimmt mit der ebionitischen Anschauung überein.

[34]) S c h o e p s. Aus frühchristlicher Zeit 280 f.

[35]) Siehe Q i r q i s a n i, Engl. Übersetzung in HUCA VII (1930), 363, 365; S c h e c h t e r op. cit. XIX.

[36]) Vgl. auch Hos. 10,12: w e y o r e ṣ e d e q l a k̲ e m. Die R. V. (offiz. engl. Übersetzung) gibt das wieder durch: „tili he ... rain righteousness upon you" und ähnlich G e s e n n i u s - D r i v e r, S. 435. Aber die Bedeutung „er wird lehren" für yore ist wohl zu bevorzugen. Die Stelle ist eschatalogisch.

[37]) Vgl. S c h o e p s, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 151.

ἀληθὴς προφήτης werden beständig auf Jesus angewandt[38]) Der Ausdruck μόνος ἀληθὴς προφήτης, der „einzig wahre Prophet", ist sehr interessant, weil er vielleicht zur Erklärung des schwierigen Ausdruckes y ḥ d beitragen kann, der in den Schriftrollen in Verbindung mit der Sekte erscheint. Sollte dieser Ausdruck y a ḥ i d „der Einzige" = μόνος zu vokalisieren sein und sich auf Jesus beziehen? Jedenfalls ist die Aussprache des Wortes im Ṣadoqitischen Werk (Text B, S. 20 in Schechters Faksimile) deutlich y a ḥ i d. Der andere Ausdruck, ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ist deutlich ein Hebraismus, entsprechend dem m o r e oder n a b̲ i ṣ e d e q = „Lehrer" oder „Prophet der Wahrheit". Die beiden Ausdrucke m o r e und n a b̲ i sind bei den Ebioniten vertauschbar[39]) Die doppelte Bedeutung des Ausdrucks sedeq „Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit" oder „Wahrheit" spiegelt sich auch in einigen Hinweisen der patristischen Literatur auf die ebionitische Jesusauffassung wider. Er wird genannt δίκαιος, δικαιότατος = „der Gerechte, Gerechteste"[40]).

Der Abscheu gegen Paulus ist der andere charakteristische Zug der Ebioniten. Sie betrachten ihn als Verräter an der Sache Jesu, insofern als er die christlichen Gemeinden verleitet hat, die biblischen Gesetze aufzugeben. Nach patristischen und anderen Quellen wird er von den Ebioniten bezeichnet als „der Abtrünnige vom Gesetz"[41]), „der verhaßte Mensch"[42]), der „Pseudapostolos"[43]), von denen das letztere dem m a ṭ ṭ i f ṣ e q e r im Ṣadoqitischen Werk oder m a ṭ ṭ i f h a k - k a z a b̲ in der Hababuk-Rolle entsprechen könnte. Die Rolle, die dem „Mann der Lüge" und dem „Mann des Spotts" im Sadoqitischen Werk und der Hababuk-Rolle zugeschrieben wird, spiegelt genau die ebionitische Einstellung zum Apostel der Heiden wider.

Ich habe meine These vom ebionitischen Ursprung der Schriftrollen der Probe unterworfen, die ich als die Feuerprobe auf ihre Richtigkeit betrachtete, nämlich der Frage: Bietet sie den Schlüssel zu einer befriedigenden Erklärung der Habakuk-Rolle? Alle Einzelheiten dieser Schriftrolle passen dazu und bestätigen die Erklärung, wie in einer späteren Publikation gezeigt werden soll. Die Habakuk-Rolle ist ein starker Angriff gegen Paulus. Nach dem darin gezeich-

[38]) Ebd. 100. Schoeps leitet diese Ausdrücke von Dt. 18,15 ab. Sie sind jedoch als Gegensatz zum „falschen Propheten" Jes. 9,14 geprägt. Siehe auch Epiphanius, Haer. XXX, 18.

[39]) Siehe S c h o e p s , a. a. O. 113 über διδάσκαλος, das in den ebionitischen Quellen auf Jesus angewandt wird.

[40]) a. a. O. 143, Schoeps scheint zu viel Gewicht auf die sprachliche Beziehung zwischen ṣ e d e q und ṣ a d d i q zu legen, so daß Jesus, nach den Ebioniten, der einzige Mensch wäre, der das Gesetz vollkommen erfüllt. Das δίκαιος in den Quellen könnte wohl lediglich eine weniger sorgfältige Übersetzung als ἀληθής für das ṣ e d e q des Originals sein.

[41]) Euseb. Eccl. Hist. III, 27,4.

[42]) Epist. Petri ad Jac., 2; Recognitiones I 70 „homo quidem inimicus".

[43]) Epiphanius, Haer. XXX 16,8 (Holl.I 355).

neten Bild hat er den Geist der Lehre Jesu in ähnlicher Weise verraten wie Judas, der seinen Leib verriet. Eine Einzelheit dieser Interpretation mag hier angeführt werden. Wer sind die Kitti'im, die in der Habakuk-Rolle erwähnt sind? Sie werden in Col. VI Zeile 3—5 dahingehend beschrieben, daß sie ihren Feldzeichen Opfer bringen und ihre Waffen als Götter verehren. Diese Schilderung der Religion der Kitti'im stimmt genau überein mit Tertullians[44]) Beschreibung der römischen Religion: „Religio Romana tota castrensis signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeponit." Die Kitti'im in der Habakuk-Rolle sind offenbar Römer, wie sie auch in der Onqelos-Übersetzung von Num. 24,24 und in der Septuaginta-Übersetzung von Daniel 11,30 gemeint sind.

Bevor ich diesen Aufsatz abschließe, möchte ich meine Bewunderung für E. Margoliouth ausdrücken, der, soweit mir bekannt ist, als einziger unter allen Gelehrten, die sich mit dem Ṣadoqitischen Werk beschäftigt haben, in ihm ein Fragment einer judenchristlichen Schrift erkannte und die Ausdrücke more šedeq und iš hallaṣon richtig mit Jesus bezw. Paulus gleichsetzte[45]). Seine Stimme blieb jedoch ungehört. Die Gründe dafür sind leicht zu verstehen. Margoliouth selbst versuchte nicht, diese glänzende intuitive Erkenntnis, daß Jesus und Paulus gemeint sind, näher zu unterbauen, sondern versuchte statt dessen, auf Grund einer grammatischen „Spitzfindigkeit" zu beweisen, daß Johannes der Täufer gleichfalls im Ṣadoqitischen Werk erwähnt wird[46]) und erklärte, gestützt auf eine vielleicht nur als sprachliche Spielerei zu betrachtende Grundlage, daß die jüdisch-christliche Gruppe, von der das Ṣadoqitische Werk ausging, zu der „Boethusian section of the Sadducean party" gehörte, welche er klar von den Ebioniten unterschied[47]), die aber niemals existiert zu haben scheint.

Das Aufsehen, das die ersten Nachrichten über die Entdeckung der Schriftrollen von 'Ain Feshkha erregten, scheint jetzt voll gerechtfertigt zu sein. Es war jedoch bisher nicht zu erwarten, daß die Schriftrollen die Originalschriften der ebionitischen Sekte enthalten. Daß diese Schriften hebräisch geschrieben sind, bietet für denjenigen keine Überraschung, der sich daran erinnert, daß sich in der patristischen Literatur Hinweise auf ein hebräisch geschriebenes ebionitisches Evangelium finden und daß Epiphanius positiv feststellt, daß die Nazarener, die er mit den Ebioniten verwechselt, im Gebrauch der hebräischen Sprache wohl geübt waren[48]).

Es ist schwer, die Bedeutung der Schriftrollen vom Toten Meer und die Rückwirkungen ihrer Auffindung auf zahlreiche Forschungs-

[44]) Apol. Kap. 16.
[45]) Vgl. seinen Bericht über Schechter's Publikation des Ṣadoqitischen Werkes in Athenaeum, Nr. 4335, 26. Nov. 1910; S. 657.
[46]) JTS 1911, 446 ff.
[47]) Athenaeum S. 658.
[48]) Contra Haeres. 29, 7, 4; (Holl. 320).

gebiete richtig abzuschätzen. Die Geschichte des Frühchristentums und anderer religiöser Bewegungen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, die Anfänge des Islams, die Geschichte der Überlieferung des Bibeltextes, die Geschichte der religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu, die Geschichte späterer jüdischer Sekten, die Geschichte der jüdischen geistigen Bewegung im 9. und 10. Jahrhundert, die hebräische Paläographie und nicht zuletzt die Geschichte der hebräischen Sprache — alle diese Gebiete dürften tiefgreifende Wandungen erfahren durch die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer.

GEULINCX UND DIE BEWEGUNG DES PUR AMOUR

GEORG SCHMITZ

Einer der in Deutschland am wenigsten gekannten Klassiker der Philosophie ist der flämische Philosoph Arnold Geulincx (1624 bis 1669). Obwohl jede Philosophiegeschichte seinen Namen erwähnt und sein System in herkömmlicher Weise bespricht, existierte bis jetzt z. B. noch keine deutsche Übersetzung seiner lateinisch geschriebenen Werke.*) Die Geulincx'sche Philosophie des Occasionalismus wird meist als konsequente Fortsetzung der cartesianischen Grundgedanken aufgefaßt und Geulincx unter dem Kapitel: „Descartes und seine Schule" (J. E. Erdmann) abgehandelt. So wird Geulincx bei Kuno Fischer, J. E. Erdmann, Jodl und Paul Deussen allein von Descartes her gesehen und erklärt. Daneben machen jedoch andere Autoren noch auf außercartesianische Quellen des Geulincx'schen Denkens aufmerksam, ohne allerdings den aufgewiesenen Spuren näher nachzugehen. Falkenberg schreibt z. B.: „Die Gesamtbewegung der cartesianischen Schule aber zeigt eine durch das rationalistische Bedürfnis nach klaren Begriffen mehr oder minder verhüllte, doch nie ganz unterdrückte Neigung zur Mystik". Allerdings sieht Falkenberg die mystischen Ansätze vor allem auf dem Gebiet der Substanzlehre, also der Metaphysik, während — wie ich in meiner Arbeit: „Mystische Wurzeln der Geulincx'schen Philosophie" (Diss. Bonn 1944) nachgewiesen habe — vorwiegend die Ethik des Geulincx als mystisch anzusehen ist und den Ausgangspunkt einer entsprechenden Metaphysik bildet. — Ueberweg weist in seinem „Grundriß" kurz darauf hin, daß theologische Richtungen, so „diejenige niederländischer Reformierter, oder des Augustinismus der Oratorianer in Frankreich" zu „Modifikationen der cartesianischen Lehre" führten — ohne jedoch im übrigen näher darauf einzugehen. — Heinrich Ritter widmet in seiner „Geschichte der

*) Eine vom Verfasser besorgte Übersetzung der „Ethik" ist 1948 im Verlag Richard Meiner in Hamburg erschienen.

neueren Philosophie" (1852) Arnold Geulincx eine ausführliche Besprechung, in der er auf zwei Wurzeln der Geulincx'schen Philosophie besonders hinweist: zunächst auf die geschichtlichen Anknüpfungspunkte des Rationalismus, wie sie sich bei Platon und Augustinus finden, und dann auf den christlichen Grund seiner Philosophie, welcher sich auf Paulus und Augustinus zurückführen läßt. — Am stärksten von allen Historikern der Philosophie betont Wilhelm Windelband in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" die Verbindung, welche Mystik und Rationalismus in der Geulincx'schen Philosophie miteinander eingegangen sind — ohne jedoch spezielle mystische Wurzeln nachzuweisen. — Harald Höffding schreibt in seiner „Geschichte der neueren Philosophie": „Was die Philosophie des Geulincx charakterisiert, ist das eigenartige Gemisch von Rationalismus und Mystik". Dies klar gesehen und hervorgehoben zu haben, ist ein besonderes Verdienst Harald Höffdings; jedoch sieht auch er die mystischen Ansätze zu einseitig im Substanzen- und Kausalitätsproblem. — Nach all diesen allgemeinen Andeutungen über mystische Einflüsse in der Geulincxschen Philosophie wird in der vorliegenden Arbeit der Versuch gemacht, eine solche unmittelbare literarische Beeinflussung des Geulincx durch mystische Lehren nachzuweisen: und zwar durch die französische Schule des Pur Amour.

Schon Falkenberg hatte in seiner Darstellung der Geulincx'schen Philosophie hervorgehoben, daß „die Sittenlehre des Geulincx durch ihre Annäherung an die Spinozas und Kants" überrasche. Mit Spinoza verbinde sie das Prinzip der Gottesliebe, mit Kant aber die gänzliche Ausschaltung des persönlichen Interesses als Motiv moralischen Handelns. Diese beiden Komponenten ethischen Denkens finden sich jedoch nicht allein bei Geulincx vereinigt: sie finden sich vor allem in jener großen Zeitbewegung des Pur Amour, der reinen Gottesliebe, untrennbar verbunden, welche damals von Frankreich ihren Ausgang nahm. Ihr großer Meister Fénélon war allerdings erst 18 Jahre alt, als Geulincx starb, so daß eine Beeinflussung durch Fénélon nicht in Frage kommt — aber die Bewegung des Pur Amour ist ja viel älter als Fénélon: sie läßt sich bis auf Franz von Sales zurückführen, wie dies Brémond in seinem Werk: „Histoire litéraire du sentiment religieux en France" gezeigt hat. Brémond deckt die mächtigen Ströme auf, welche, wenn auch z. T. unterirdisch, von Franz von Sales bis zu Fénélon geflossen sind: alle in den einen Gedanken des Pur Amour, der reinen, interesselosen Gottesliebe ausmündend. Mächtige Kontroversen hat diese Lehre schon lange vor Fénélon und Bossuet hervorgerufen, Kontroversen, die das Aufsehen der gesamten religiösen Welt erregten. Sicherlich sind diese Ideen auch in die benachbarten Niederlande gedrungen und an der katholischen Universität Löwen diskutiert worden. Sicherlich haben die Schriften der Franz-von-Sales-

Schüler, die zu Hunderten erschienen, auch in den katholischen Niederlanden Verbreitung gefunden, so daß Geulincx diese Lehren kennen mußte und die Annahme auf gar keine Schwierigkeit stößt, daß er dieses katholische Erbe mit in sein calvinistisches Leyden hinübergerettet hat.

Im Jahre 1618 war die Schrift „Introduction à la vie dévote" von Franz von Sales erschienen, „eine Schrift, die bei den Katholiken zu den am häufigsten gelesenen Büchern gehört und auch jetzt noch in immer neuen Ausgaben erscheint". (J. E h n i) Sie wird gewöhnlich als „Philothea" zitiert, da Franz von Sales seine Rede an eine Philothea (= Gottliebende) richtet. Diese Philothea ist aus einer kleinen Abhandlung für die Frau seines Vetters, Mme. de C h a r m o i s y , hervorgegangen, „worin die Möglichkeit und die Art und Weise eines tief religiösen Lebens mitten im Getriebe der Welt, selbst des Hofes, gezeigt wird". (M. M ü l l e r) Im Vorwort heißt es: „Die, welche von der Frömmigkeit handeln, haben beinahe alle ihr Absehen auf die Belehrung der vom Verkehr der Welt zurückgezogenen Personen oder haben wenigstens eine solche Frömmigkeit gelehrt, welche zu dieser völligen Zurückgezogenheit hinführt. Meine Absicht ist, die zu belehren, welche in den Städten, im Haushalt, am Hofe leben und durch ihre Stellung genötigt sind, mit anderen zusammenleben ... Ich will ihnen zeigen, daß, wie die Mutterperlen mitten im Meere leben, ohne einen Tropfen Salzwasser in sich aufzunehmen, wie es bei den Chalidonischen Inseln Süßwasserquellen mitten in der See gibt, wie die Pyrausten in die Flamme hineinfliegen, ohne ihre Flügel zu verbrennen, so eine kraftvolle und standhafte Seele in der Welt leben kann, ohne irgendwelches weltliche Gift in sich aufzunehmen, inmitten der bitteren Salzflut dieser Zeit Quellen süßer Frömmigkeit finden und mitten in die Flamme irdischer Begierden hineinfliegen kann, ohne die Flügel der heiligen Bestrebungen der Frömmigkeit zu verbrennen". In dieser Grundabsicht ist Geulincx Franz von Sales zutiefst verwandt. Auch Geulincx schickt seine Schüler hinaus in das Getriebe der Welt, sie sollen alle Geselligkeit und alle Vergnügungen mitmachen — jedoch sich niemals an sie verlieren. Ja, er erhebt die Erholung des Geistes von seiner dauernden Anstrengung in seiner 6. Obligatio direkt zum Gebot. „Gratiis subinde litandum est, ambulandum, vagandum; lusibus, jocis, amicorum fabulis et salibus indulgendum, epulandum, saltandum, et (fere dixeram) desipiendum, sed (ut ait ille) in loco" (p. 51). — Der tugendhafte Mensch soll fröhlich sein. „Die Welt", sagt Franz von Sales, „verleumdet oft die Frömmigkeit, indem sie die Frommen als Leute mit mißmutigem, traurigem und sorgenvollem Gesicht schildert ... aber Jesus Christus selbst bezeugt, daß das fromme Leben ein süßes, glückliches und liebliches Leben ist". (J. E h n i) Und Geulincx schreibt, daß es unrecht sei, wenn er eine strenge und finstere Lebensweise ohne alle Entspannung verlangen würde (p. 53). Nur erhebt sich jetzt die Frage: wo-

durch sich die Guten von den Schlechten denn eigentlich unterscheiden? „Quid iam inter improbos et probos interest, si et hi genio indulgeant et isti? Si pariter ludant, debacchentur, pergraecentur?“ (p. 52) Und Geulincx antwortet darauf: „Saepe equidem probi ac improbi paulim distant externis actionibus; animi sententia semper immane distant. Improbi ex proposito indulgent genio, probi ex causa; improbi quia lubet, probi quia jubet deus“ (p. 52). Auf die Gesinnung des Geistes kommt es also an; sie allein bestimmt den Wert der äußeren Handlungen. Nichts um seinet- oder der Dinge willen tun, sondern alles um Gottes willen, weil Gott es so befiehlt und der Mensch gehorcht. „Quamvis enim in his idem saepe et mali et boni faciant, aliter tamen hi ac illi faciunt: boni tamquam von facturi nisi juberentur; mali tamquam facturi etiamsi vetarentur; boni tamquam aliud agentes; mali tamquam id unum agentes; boni tamquam advenae et properantes; mali tamquam indigenae et mansuri; boni capiunt voluptatem, mali voluptate capiuntur“ (p. 53/54). Es gilt also, im Getriebe der Welt den Geist frei zu erhalten, sein Herz nicht an die Dinge zu hängen, den Vergnügungen nicht nachzujagen. Der tugendhafte Mensch hat allein die Gebote Gottes im Sinn. „Ita ut tota nostra actio et tota omissio nostra procedat ex motivo Obedientiae, numquam autem ex motivo concupiscentiae“ (p. 59). Die Begierlichkeit, die Liebe der Menschen zu Reichtum, Ehre und Freuden ist nämlich nichts anderes als die Eigenliebe (p. 13) — und der Eigenliebe gilt ja der Kampf der Geulincx'schen Ethik. Damit stimmt sie in einem weiteren Hauptpunkte mit der salesianischen Lehre überein. Auch Franz predigt den Verzicht auf sich selbst, das Absehen von der eigenen Persönlichkeit; und die hl. C h a n t a l konnte die Worte niederschreiben: „Toute la doctrine de notre bien heureux Père tendait au parfait dénûment de soi-même“ (Brémond, Bd. II S. 555). „Tout lui parait sot dans les empressements où nous porte le vif souci de notre moi et jusque dans le désir trop ardent de répression des défauts ou de l'acquisition des vertus“. (Brémond, Bd. I. 83). — Ist nicht ganz dasselbe gemeint, wenn Geulincx ausruft: „Propter beatitudinem con sequendam nihil facere vel omittere debemus, sed facere debemus, quod jubet deus!“ (p. 59) Dies ist genau die Auffassung des Franz von Sales, und wir erinnern uns an ein Wort Brémonds: „Pendant la moitié du XVIIème siècle l'auteur de la Philothé règne presque sans conteste et ses idées avec lui“. (Bd. I S. 129) — Systematisch hat Franz von Sales seine Lehre dargestellt in dem „Traité de l'amour de Dieu“. Er erschien 1616 zu Lyon und ist besonders für die hl. Chantal geschrieben, um das Leben und Wirken der Gottesliebe in der Seele darzustellen. Die Liebe zu Gott ist das alleinige Motiv religiösen und sittlichen Handelns, in der Liebe zu Gott hat der Mensch sich ganz zu vergessen, all seinen Eigenwillen aufzugeben. In gleicher Weise ist ja auch für Geulincx die Liebe zu Gott

das Prinzip aller Tugenden. In der Liebe zu Gott gibt der Mensch sich ganz dem Allerhöchsten hin, auf daß er nunmehr nur in und durch Gott lebe. „Reliquisti te, qui humilis es, Altissimo; ille te habet" (p. 64). — Die Lehre des Franz von Sales von der Liebe zu Gott im Verzicht auf sich selbst wurde von seinen Schülern begeistert aufgegriffen und verbreitet. Besonders waren es zwei von ihnen, welche in einer Fülle von populären Einzelschriften und in romanhaften Erzählungen die Gedanken des Franz von Sales einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machten. Der eine, Etienne B i n e t (1569—1639), war ein Freund und Mitschüler des Franz von Sales. In über 200 Schriften, die z. T. gedruckt und in mehrere Sprachen übersetzt wurden, ahmte er die salenianische Art zu schreiben nach. Sein Hauptwerk „La pratique solide de l'amour de Dieu" erschien 1623 zu Mons. Der andere, Jean Pierre C a m u s (1583—1652), war ein Freund des Franz von Sales. Seit 1608 ist er Bischof von Belley. Er verfaßte zahllose fromme Romane, „um die schlechten zu verdrängen". Seine Schrift: „Esprit de St. François de Sales" wird bis heute gebraucht (Müller). Camus kämpft begeistert für die reine, interesselose Gottesliebe — und er hatte zu kämpfen! Brémond weist in seiner kleinen Schrift: „La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII — Antoine Sirmond et Pierre Camus" darauf hin, daß dieser Franz-von-Sales-Schüler von den Zeitgenossen in eine Front mit S t. C y r a n und S é g u e n o t, also mit Port-Royal gestellt wurde. Gegen diese richtete sich aber nicht nur eine religiöse Gegenströmung, sondern vor allem auch eine politische mit R i c h e l i e u an der Spitze. St. Cyran und Séguenot wanderten ins Gefängnis, und Camus hätte wohl das gleiche Schicksal geteilt, wenn nicht Richelieu, als der Streit zwischen Camus und dem unbedeutenden S i r m o n d, der nur als Exponent der Richelieuschen Partei Bedeutung und Gefährlichkeit besaß, seinen Höhepunkt erreicht hatte, gestorben wäre (1642). 1640 erschien sein Werk „La défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre"; es folgte im gleichen Jahre „La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité." Dieser letzteren Schrift ist eine Abbildung beigegeben, welche als Sinnbild der Caritée eine Frauengestalt zeigt, die in der rechten einen Krug mit Wasser und in der linken eine brennende Fackel trägt. „Avec ce flambeau, disait-elle, je désire mettre feu au paradis et le réduire tellement en cendres qu'il n'en soit plus parlé; et, répandant cette eau sur les flammes de l'enfer, je prétends les éteindre; afin que désormais Dieu soit aimé et servi pour l'amour de lui-même . . . . et d'une manière si pure et si désintéressée que ce ne soit plus la crainte de l'enfer qui nous retire principalement en fin dernière du péché, mais son amour, et parce que la coulpe l'offense, et que nous nous adonnions aux bonnes oeuvres, sans mettre notre dernière et souveraine visée dans la récompense, mais en la dilection et en gloire de Dieu qui en est honoré, et à raison qu'elles lui plaisent" (Brémond, Pur Amour S. 25). Hier ist in einem treffen-

den Gleichnis die Grundgesinnung ausgesprochen, die alle Vertreter und Anhänger des Pur Amour beseelt. Nicht Furcht und Hoffnung, nicht Lohn und Strafe, sondern allein die interesselose Liebe zu Gott darf unser Handeln bestimmen. In strengerer und abstrakterer Formulierung hat dies auch Geulincx immer wieder betont, und es wird ganz deutlich, daß Geulincx in diesen Zusammenhang, in diese Strömung des Pur Amour eingeordnet werden muß. „Propter Beatitudinem consequendam nihil facere vel omittere debemus . . . Adeoque absolute dicendus est: propter deum agere, non autem propter se aut suam Biatitudinem" (p. 59/60). — Das Erscheinen der Caritée rief die Gegenpartei auf den Plan. Antoine Sirmond machte sich zu ihrem Sprecher; 1641 erschien sein Buch „La défense de la vertu" — schon im Titel also in Erinnerung an Camus' Schrift „Défense du Pur amour" eine Gegenüberstellung von Pur Amour und Vertu! Sirmond ist Jesuit, und dies hat dazu geführt, daß 14 Jahre später, nachdem der Streit zwischen Camus und Sirmond durch den Tod der Streitenden schon längst beendet war, P a s c a l und die Jansenisten in der Lehre Sirmonds die jesuitische Lehre überhaupt zu bekämpfen glaubten. Demgegenüber weist Brémond darauf hin, daß Pascal die Jesuiten verleumdet, wenn er behauptet, sie lehrten keine Gottesliebe. „La régle 17e du Sommaire des Constitutions — servir Dieu plûtot pour l'amour de luimême que par la crainte des châtiments ou l' espoir de la récompense — n'est-ce pas Caritée qui l'a dictée au fondateur de la Compagnie, comme elle lui a dicté sa devise: Ad majorem Dei gloriam!?" (S. 43). So streitet auch Camus — anders als die Jansenisten — allein gegen Sirmond und spielt ihn sogar gegen andere Jesuiten aus (S. 103). Sirmond bestreitet nämlich in seinem Buch „La défense de la vertu", daß Gott von den Menschen in irgendwelcher Liebe geliebt sein wolle; Gott wolle allein die Erfüllung seiner Gebote. „Il conclut enfin, qu'on n'est obligé à autre chose à la rigueur qu'à observer les autres commandements sans aucune affection pour Dieu, et sans que notre coeur soit à lui, pourvu qu'on ne le haisse pas (S. 67). Und Pascal hat in seinem X. Provinciale die Meinung seines Gegners Sirmond, und damit in seinen Augen die Meinung der Jesuiten überhaupt, in einem Zwiegespräch folgendermaßen formuliert: „C'est ainsi que nos Pères ont déchargé les hommes de l'obligation pénible d'aimer Dieu actuellement. Et cette doctrine est si avantageuse que nos Pères Annat, Pintereau, Lemoyne, l'on défendu vogoureusement. Pour ne citer que celle-ci, la réponse du Père Pintereau vous fera juger de la valeur de cette dispense par le prix qu'il dit qu'elle a couté, qui est le sang du Jesus-Christ. Vous y verrez donc que cette dispense de l'obligation fâcheuse d'aimer Dieu est le privilège de la loi évangélique, par dessu la judaique" (S. 67/68). Hierauf kann Pascal nur empört ausrufen: „O mon père, il n'y a point de patience que vous ne mettiez à bout . . . On viole le grand commandement qui comprend la Loi et les Prophètes, on attaque la piété dans le coeur; on en ôte l'esprit qui donne

la vie, et on va même jusqu'à prétendre que „cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jesus-Christ a apporté au monde". C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de J. C. sera de nous obtenir la dispense de l'aimer!" (S. 68). Aber wie gesagt, Pascal kämpft hier wie Don Quichote mit Windmühlenflügeln. Die Lehre, welche er so leidenschaftlich bekämpft, ist niemals die Lehre der Jesuiten schlechthin gewesen. Einzig und allein Sirmond hatte es gewagt, die Forderung aufzustellen, die Gottesliebe, den Gedanken an Gott aus allem sittlichen Handeln auszuschalten. „L'amour effectif de Sirmond, bien qu'en fait il obéisse à Dieu, n'a pas l'intention de lui obéir; il peut même ignorer Dieu tout à fait" (S. 78). — Wir begegnen hier der Unterscheidung von Amour effectiv und Amour affectif, von Tat- und Gefühlsliebe, einer Unterscheidung, die in den Diskussionen der damaligen Zeit eine große Rolle spielt. Auch Geulincx greift sie auf, wie wir weiter unten noch ausführlicher erörtern werden. Eins aber ist hier festzustellen, daß Sirmond den Terminus Amour effectif in einem viel engeren und ganz anderen Sinne gebraucht als in dem zeitüblichen. Was ist schon eine „Liebe", die gar nicht an den Geliebten denkt? „Un amour sans affection", schreibt Arnauld, „tel qu'est cet amour effectif du P. Sirmond, n'est point un amour, mais un fantôme et une pure illusion. Il détruit en effet l'amour n'en laisse que le nom, et un nom, qui ne signifie plus rien" (S.77). — Auch Franz von Sales unterscheidet eine Tat- und eine Gefühlsliebe — aber wieviel reicher ist bei ihm der amour effectif! Alle Herzenskraft und Leidenschaft vereinigen sich in der Tatliebe, um das eine große Gebot mit der Tat zu erfüllen: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen! „La divine dilection", schreibt Franz von Sales, „a deux actes issus proprement et extraits d'elle-même, dont l'un est l'amour effectif qui comme un autre Joseph usant de la plénitude de l'autorité royale, soumet et range tout le peuple de nos facultés, puissances, passions et affections à la volonté de Dieu, afin qu'il soit aimé, obéit et servi sur toutes choses, rendant par ce moyen exécuté le grand commandement céleste: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur" (S. 74). Neben diese so reich aufgefaßte Tatliebe tritt ergänzend die Gefühlsliebe, der amour affectif ou affectueux, „qui comme un petit Benjamin, est grandément délicat, tendre, agréable et aimable" (S. 74). — Zwischen diesen beiden verschiedenen Auffassungen des Amor Dei steht Geulincx mitten inne. Auch er lehnt die Tatliebe, so wie Sirmond sie lehrt: eine Liebe, die bei allem Tun gar nicht die Absicht hat, des Geliebten, d. h. Gottes Willen zu erfüllen, von Grund auf ab. Es heißt hier nicht, einem allgemeinen Moralgesetz zu folgen; Geulincx' Tatliebe, sein Amor effectionis, ist ganz im Gegenteil allein der feste Wille, Gott zu gehorchen, dem Gott in der Welt und der Ratio, als dem Gott in der eigenen Brust. „Alius igitur est amor quidam, qui virtutem constituit: nempe firmum propositum faciendi quod recta ratio faciendum esse decreverit. Quia autem hic amor operatio-

nem aliquam spectat, vocari potest: amor effectionis" (p. 10). In all unserem Handeln sollen wir allein die Vernunft und damit Gott vor Augen haben. (Über die Gleichsetzung der Begriffe Gott und Ratio bei Geulincx siehe S. IX—XI unserer Einleitung zur Übersetzung der „Ethik"). Es genügt auch keineswegs, Gott gefühlsmäßig zu lieben. Ja, dieser amor affectionis verdient den Namen Liebe gar nicht. Nur darum trägt er den Namen Liebe, weil die Gefühlsliebe oft die Tatliebe hervorruft: „Imo videtur Amor affectionis isto nomine Amoris non alia de causa venire, quam quod amor affectionis saepe pariat Amorem effectionis. Alioqui non magnopere amari nos intellegimus ab eo, quem scimus bene quidem erga nos affici, sed affectum suum, effectum non dare, et oblata occasione non succurrere nobis, nihil pro nobis praestare vel moliri" (p. 11). In diesem Eifer, Gott durch die Tat und in all diesen äußeren Werken nur Gott zu dienen und zu gehorchen, stimmt Geulincx mit Franz von Sales überein. Hierin bilden sie eine gemeinsame Front gegen Sirmond, der den Gedanken an Gott aus allem sittlichen Handeln ausschalten wollte. In der Ablehnung der Gefühlsliebe aber geht Geulincx mit Sirmond einig — wenn er sie auch aus einem anderen Grunde bekämpft. In meiner erwähnten Dissertation habe ich gezeigt, wie stark die spiritualistische Tendenz in Geulincx' Denken vorherrscht, wie sehr der Körper und alles Körperliche als „res bruta" hinter dem Geistigen zurücktreten. So gelangt Geulincx denn auch zu einer Ablehnung des Amor affectionis allein aus dem Grunde, weil dieser allzusehr vom Körperlichen abhängig ist. Jedoch ist die Gefühlsliebe an sich keineswegs schlecht, sie ist nur wie alle körperlichen Dinge, für die Sittenlehre indifferent, „extra genus moris". „Amor passio, seu amor affectionis, est extra genus moris, nec bonus est, nec malus in illo genere, nec ad vitium pertinet, sed est res indifferens hic, seu adiaphora, sicut videre, audire, et his similia, naturalia quidem sunt, non vero moralia. Sensus enim nostri, et passiones nostrae, sunt eiusdem prorsus Rationis" (Annot. p. 156). Der Amor affectionis ist also ungeeignet dazu, die Tugend zu begründen. Wie die Sinne gehört er dem Körper an und ist von dessen Gesundheit und Krankheit abhängig. Die Tugend besteht allein im amor effectionis, d. h. in dem festen Entschluß, das zu tun, was die göttliche Ratio befiehlt. „Hoc propositum dulcedine (amore passione) junctum an destitutum sit, nihil, refert ad naturam virtutis; optimus est, qui illud propostium habet, etiam cum omnibus illis blanditiis, in quibus amor passio consistit, orbatus est. Orbari autem potest ... propter dispositionem corporis minus idoneam ad dulcedinem illam et suavitatem percipiendum in qua amor passio consistit; unde graviter decumbentes et moribundi, etiam cum viri optimi sint, habeantque in se firmissimum propositum obendiendi Deo, et veniendi ad eum qui ipsis e vivis evocat, saepe tamen carent blanditiis illis et suavitate animi, qua deliniri solebant cum corpore valebant; quod equidem eirum probitate nihil officit" (p. 156). Geulincx gelangt also

auf Grund seiner eigentümlichen Passionenlehre zur Ablehnung des Amor affectionis, der Liebe als Affekt. Für Geulincx gehören die Affekte in den Bereich des Körperlichen und nicht in den Bereich des Seelischen. „Duae partes humanae conditionis: agere in corpus et pati a corpore. Posterior pars amplectitur: sensus et affectus etiam passiones. Parva inter sensum et passionem diversitas. Conveniunt primo, quod ambo dicant perceptionem aliquam nostram. Secundo quod ambo nobis obveniant a corpore nostro" (p. 104). In dieser Erkenntnis, daß die Gefühlsliebe, Amor affectionis, als rein körperliches Moment nicht fähig ist, eine Tugendlehre zu begründen, wendet Geulincx sich auch gegen jene Kreise, die Franz von Sales falsch verstehend, die Gefühlsliebe im sittlichen Tun überbewerten. „Vulgus, quando nomine Amoris, fere amorem affectionis intelligunt, hinc totam etiam virtutis rationem alii passioni assignant, putantque se tum demum probos esse, cum tenero aliquo affectu in Deum et Rationem feruntur; sed cum deliciis his exui se subito vident, anguntur, consternantur, non aliter quam si hoc ipso certam et indubiatam Virtutis jacturam fecissent. — Stetque illis hoc: sui oblectamenti aut solatii gratia nihil, ex contemplatione vero Rationis omnia, et facere et missa facere" (p. 11). Es kommt freilich auch vor, daß durch die Gefühlsliebe die Tatliebe hervorgerufen wird, und so der Mensch doch noch auf den rechten Weg der Tugend gelangt. Aber dies ist sozusagen ein „illegitimer Weg". „Probi enim non primo tenere et suaviter erga Deum et Rationem afficiuntur, ex qua deinde animi teneritudine ac suavitate moveantur ad obediendum Deo ac Rationi (is enim processus illegitimus est, et vitio non caret) sed contra, primo firmiter volunt Deo et Rationi obedire; et inde naturaliter ut plurimum pullutat in iis suavitas quaedam erga Deum ac Rationem, et talis animi teneritas, quam amorem generatim et speciatim in hac materia Devotionem vulgus vocat" (p. 12). Hier spricht Geulincx also das große Wort aus, welches über dem Leben der ganzen Epoche steht: Devotio! Von Franz von Sales ausgehend, von seinen Schülern Binet und Camus fortgeleitet mündet die Lehre des humanisme dévot, wie Brémond in seinem Werk gezeigt hat, in die große Strömung des Pur Amour ein, wie er schon lange vor Fénélon an verschiedenen Orten und von verschiedenen Geistern auf salesianischer Tradition fußend selbständig entwickelt worden ist. Geulincx steht mitten in diesem Streit um den Humanisme dévot, wie seine lebhafte Diskussion um den Amor effectionis und den Amor affectionis beweist. Er gehört aber auch zu den Geistern, die von sich aus diese Lehre fortentwickelt haben, hin in die Richtung des Pur Amour. Darum geht es uns in dieser Arbeit: zu zeigen, daß Geulincx in diese religiöse Tradition des Mystikers Franz von Sales hineingehört, daß hier seine geistigen Ahnen zu suchen sind. Dies soll aber noch deutlicher werden, indem wir nun die Geulincx'sche Lehre mit der Lehre eines der frühesten Vertreter des Pur Amour, des Père P i n y vergleichen.

P. Alexandre P i n y wieder neu entdeckt zu haben, ist das Verdienst Brémonds. (Bd. 8: Alexandre Piny ou le maître du Pur Amour). Piny's erstes Werk erschien 1676 unter dem Titel: „Etat du pur amour, ou conduite pour bientôt arriver à la perfection par le seul „Fiat", dit et réitéré en toute sorte d'occasions". Vier berühmte Ordensleute haben das Buch empfohlen und schrieben im Vorwort: „Il serait à souhaiter, que tout les fidèles dévorassent cette ouvrage miraculeux" (Bd. 8 S. 84). 1680 folgt der „Schlüssel zur reinen Liebe": „La clef du Pur Amour, ou la manière et le secret pour aimer Dieu en souffrant, et pour toujours aimer en toujours souffrant". „Livre très utile", schreibt P. Thebauld, „à toutes les âmes qui désirent d'aimer Dieu, mais purement, sans intérêt et toujours" (S. 85). Piny ist stark von seinem Lehrer P. C h a r d o n abhängig; jedoch ist es fraglich, ob er Chardon die erste Inspiration zu seinen Werken verdankt. Brémond weist demgegenüber darauf hin, daß sich beide in gleicher Weise auf T a u l e r berufen: „L'un et l'autre, ils se réclament également de Tauler, que Piny aura lu, je pense, dans la traduction relativement récente du P. Chardon" (S. 83). Diese Feststellung Brémonds ist äußerst bemerkenswert; konnte ich doch in meiner erwähnten Dissertation weitgehende Übereinstimmungen der Geulincx'schen Philosophie mit der Taulerschen Lehre nachweisen. Geulincx und der Meister des Pur Amour schöpfen also höchstwahrscheinlich aus derselben Quelle: dem deutschen Mystiker Tauler! Um so mehr dürfen wir daher Übereinstimmungen in der Lehre des Pur Amour und der Geulincx'schen Philosophie erwarten. — Piny stellt in seiner Lehre zwei Grundforderungen auf, auf die sich das ganze System des Pur Amour gründet, zwei Grundforderungen, welche sich in der Geulincx'schen Ethik in genau der gleichen Weise finden: Völlige Hingabe des Menschen an den Willen Gottes und Verzicht auf alles eigene Wollen und jedes eigene Interesse. „S'abandonner à la volonté de son Dieu et par cet abandon, mourir à toute propre volonté, où est la charité parfaite et le noeud de toute perfection" (S. 96). Immer wieder betont es Piny: Der Mensch kann durch äußere Werke nichts zu seiner Vervollkommnung beitragen; diese ist allein Gottes Werk: ihm gilt es sich daher völlig zu überlassen, auf daß der neue Mensch entstehe: „Le salut et la perfection étant l'ouvrage de Seigneur, il est certain que la meilleure manière d'y parvenir doit consister dans une parfaite soumission à la divine Volonté, en lui laissant faire, afin qu'il forme en nous cet homme nouveau, qui est créé selon son coeur, dans toute la droiture de la justice. Les plus parfaits y découvriront ce qu'il y a de plus pur et de plus sublime dans la vie spirituelle, renfermée dans cette voie d'abandon à la volonté de Dieu" (S. 86). Und Brémond definiert den Pur Amour geradezu als: „Une adhésion, un consentement, un acquiesement de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu" (S. 91). In dieser Hingabe an Gottes Willen keimt die wahre Gottesliebe auf, welche Gottes Gebote ganz allein deshalb

erfüllt, weil sie Gott dadurch dient — nicht aber in der Hoffnung auf eigenen Lohn: „Par cet acquiescement à la divine volonté .... nous nous accoutumons à aimer Dieu à nos dépens et d'un amour qui tend, non à contenter celui qui aime, mais bien à contenter le Bien-Aimé" (S. 95). In der reinen Gottesliebe kennt die Seele kein Streben mehr nach eigener Glückseligkeit, sondern allein Gottes Wohlgefallen: „En cet état l'âme est si fort détachée de tous ses intérêts ... elle ne le (le paradies) trouve délicieux pour elle parce qu'elle voit que c'est l'ordre, la volonté et le bonplaisir de Dieu qu'elle en goûte les joies" (S. 93). Ja man kann die reine Gottesliebe auch definieren als ein Vergessen unserer selbst: „Je connais une âme très intérieur qui explique ordinairement ce pur amour par l'oubli de nousmêmes, mais aubli oubli d'amour" (S. 93).

Alle diese Sätze sind etwa gleichzeitig mit der Geulincx'schen Ethik niedergeschrieben worden. Sie überraschen durch ihre fast wörtliche Übereinstimmung mit der Geulincx'schen Lehre, so daß die Annahme gemeinsamer geistiger Ahnen immer wahrscheinlicher wird. Die Lehrer und Jünger des Pur Amour, und Geulincx mitten unter ihnen, wissen gar nicht, daß sie im Grunde genommen Mystiker sind. Ja, es ist gerade die Eigentümlichkeit dieser hohen reinen Mystik: die Mystik zu unterschlagen! „L'originalité de ce très haut, de ce pur mystique est d'escamoter la mystique!" (S. 89). — Und auch darin gehen die Anhänger des Pur Amour mit Geulincx einig: daß sie alles Handeln Gott zuschreiben. Im Handeln heißt es eine heilige „Passivität" zu wahren, Gott allein gehört das Tun. „Ne violons jamais cette passiveté et cette indifférence sainte qui est si fort portée à laisser faire à Dieu. Il vaut mieux le laisser-faire à Dieu que le faire par nousmêmes. La perfection ne s'acquiert point tant en faisant comme en laissant faire" (S. 101). Diese Auffassung führt jedoch keineswegs auf den Abweg des Quietismus, nein, ganz im Gegenteil, tun ist nicht gleich wollen, und wollen, daß Gottes Wille in allem geschehe, ist höchste Aktivität. „Faire n'est pas „vouloir", on ne „veut" jamais plus intensivement, plus volontairement que lorsqu'on veut ce: laisser-faire!" (S. 104). Das ist gerade das Geheimnis sowohl der Anhänger des Pur Amour als auch des Geulincx, daß im Wollen, nicht im Tun alles begriffen und umfaßt ist. „Dans l'état du pur amour tout est, en quelque manière, compris dans la volonté; en sorte qu' on s'y mortifie effectivement, en voulant bien toutes les occasions de mortification" (S. 105). — Wer allzusehr auf das eigene Tun dringt, fällt damit seiner Eigenliebe, dem schlimmsten Feind der reinen Gottesliebe, zum Opfer. Die Eigenliebe möchte nämlich gar zu gern im Hinblick auf ihre verdienstvollen Werke die Demut über Bord werfen. „C'est l'amour propre qui souvent nous les (actes) rend désirables, bien plus que l'amour de Dieu .... besoin d'en finir avec l'humiliation et les angoisses que nous cause la connaissance de notre misère." (S. 107).

GESETZ UND SCHULD IM WERK FONTANES*)

JOACHIM ERNST

Das Grundproblem der Fontaneforschung, soweit sie mehr als Edition und Philologie ist, ist von H. Herrmann mit der Frage berührt worden, ob die Dominante im Wesen Fontanes nicht das „Außerdichterische" sei[1]). Mit dieser Unterscheidung geschah eine folgenreiche Akzentverschiebung in der Bewertung der Quellen, durch die der alte Fontane gegen den jungen, die Briefe gegen das Werk, die Romane gegen die Balladen und der unverbindliche Aphorismus gegen den verbindlicheren Handlungsverlauf ausgespielt wurden. Das Persönliche genoß den Vorzug vor dem Sachlichen, und das Interesse wandte sich von der absoluten Tragik des Werkes zu der reizvollen „Mitteilung seiner Menschlichkeit". Unter den Folgen dieser Unterscheidung steht die Fontaneforschung von den Anfängen bis zu der jüngsten Publikation G. Radbruchs[2]). R. M. Meyers klärender Aufsatz 1910[3]) blieb fast ebenso wirkungslos wie die aufschlußreichen Arbeiten über Fontanes Balladen[4]).

Bei solcher Lage der Dinge darf es wohl gerechtfertigt erscheinen, der sachlichen Problematik des Werkes erneut nachzugehen, die Priorität des Werkes vor den Briefen zu sichern, die geistigen Strukturen, die sich in der Gestaltung der Romane erkennen lassen, herauszuarbeiten und die in ihnen eingelagerten Denkinhalte bewußt zu machen[5]).

Hinter allen Problemen Fontanes, die das Werk unschwer erkennen läßt, wie das Preußentum und seine Gesellschaftsordnung, Konservatismus und Demokratie, Schuld und Sühne u. a. steht nämlich eine ganz dogmatische Gesetzesauffassung, die Fontanes Schaffen und sein Urteil beherrscht und der Sache nach — weit über das Bewußtsein Fontanes hinaus — mit der theologischen Problematik dieses Begriffs verknüpft ist.

Fontane [6]) hat in bezug auf sich selbst eine erstaunlich sichere Urteilskraft bewiesen, nicht nur in dem, was seinen Wert, sondern

---

*) Dieser Aufsatz ist Niederschlag und Weiterführung einer eigenwilligen Deutung des Dichters, die der Verfasser in seiner Dissertation „Die religiöse Haltung Theodor Fontanes" (Erlangen 1951 — Maschinenschrift) vorgelegt hat.

[1]) H. Herrmann, F. s Effi Briest. Die Geschichte eines Romans. Die Frau, 19. Jgg. 1911/12. H. 9,10.11.

[2]) G. Radbruch, Th. F. oder Skepsis und Glaube, Lpz. 1948.

[3]) R. M. Meyer. F. s. Balladen. Velhagen u. Klasings. Mnh. 1910. I.

[4]) E. Kohler, Die Balladendichtung im Berliner „Tunnel über der Spree". Diss. Bln. 1940. Ferner die Arbeiten von Rhyn, Reuschel, Wegmann, Wißmann.

[5]) G. Lukacs, Deutsche Lit. im Zeitalter d. Imperialismus, Bln. 1950 S. 21, unterscheidet bei F. bewußte „Überzeugung" und unbewußte „Gestaltung" und kommt bei Untersuchung der letzteren zu neuen, wesentlichen Erkenntnissen.

[6]) Wenn nicht anders vermerkt, wird zitiert nach der Gesamtausgabe der erzählenden Schriften, I. und II. Reihe, 9 Bde. Bln. 1925; Wanderungen durch die

mehr noch in dem, was seine Art betraf. Darin hat er sich klar gegen die großen Erscheinungen der Dichtung seiner Zeit abgegrenzt: „Wer ist denn da, der dergleichen schreiben kann? Keller, Storm, Raabe, drei große Talente, — aber sie können das gerade nicht" (Fa. Br. II, 39). Wohl wissend, daß er „keine reiche und große Dichternatur" sei (Fa. Br. I, 81), ist es ihm andererseits auch nicht verborgen, wo seine spezielle Begabung liegt: „Meine Force ist die Schilderung" (Fr. Br. I, 107). Mit diesen Bekenntnissen verbindet sich im Negativen der Verzicht auf das Dichter- und Gestaltersein und im Positiven eine Selbsteinschätzung als Schilderer und Chronist.

Der Begriff „Chronist" drückt gut dasjenige aus, was ihn vom „Dichter" scheidet, nämlich das Fehlen eines Umgreifenden, eines metaphysischen, geistigen oder seelischen Gestaltungsprinzips. Fontane will nicht das Ganze verdichten, sondern das Einzelne beschreiben, hier liegt sein Feld und seine Grenze. Nicht nur die „Wanderungen durch die Mark Brandenburg", obwohl sie am stärksten, zeigen ihn als den Chronisten lokaler Episoden — wozu er sich in seinem Programm bekannte (Fr. Br. I, 223) —, sondern schon die frühen Balladen und Gedichte gehen von der Anekdote und der lokalen Überlieferung aus. Der Stoff seiner Novellen war Chroniken und Kirchenbüchern entlehnt. Die Memoiren Ludwigs von der M a r w i t z führten ihn zu der chronistischen Gestaltung des Winters „Vor dem Sturm". Die Gesellschaftsromane von „Allerlei Glück" bis zur „L. P. Novelle" sind keine selbstschöpferischen Gestaltungen, sondern moderne Großstadtchronik. Die „Likedeeler" waren auf den Chroniken der Hansestädte aufgebaut, und sein letzter Plan, „Das Ländchen Friesack und die Bredows", wären eine Lokal- und Familienchronik geworden. In allem ist die Gestaltung durch die aufreihende Chronik[7]), die Verdichtung durch detailierte Schilderung, die Phantasie durch beschreibende Nachbildung verdrängt, und W a n d r e y (Th. F. 1919, S. 320) hat Fontane deshalb keinen „Erfinder", sondern einen „Finder" genannt.

In diesen sprachlichen Unterscheidungen, Dichtung — Schilderung, Gestalter — Chronist, Erfinder — Finder, liegt ein Hinweis, der, mag er auch äußerlicher Art sein, zumindest sachdienlich ist, weil er auf Fontanes prinzipielles Verhältnis zur Zeit und zum Sein deutet. Dieses ist nämlich einseitig bestimmt durch Kategorien eines isolierenden und statischen Denkens, wogegen die dynamischen und umgreifenden Kategorien fehlen. Es gibt bei Fontane keine freie Entwicklung, sondern nur eine notwendige Konsequenz, kein Streben in neue Möglichkeiten, sondern nur ein Verbleiben in den alten

Mark Brandenburg, 5 Bde. Bln. 1928 (Wa.); Briefe an seine Familie ed. Fritsch, 2 Bde. Bln. 1924 (Fa. Br.); Briefe an seine Freunde ed. Pniower u. Schlenther, 2 Bde. Bln. 1925 (Fr. Br.)

[7]) Bezeichnend dafür ist auch die Kompositionstechnik von Fontanes Autobiographien.

Gegebenheiten, und deshalb kommt dem Romananfang bei Fontane so eine hohe Bedeutung zu: „Das erste Kapitel ist immer die Hauptsache und im ersten Kapitel die erste Seite, beinah die erste Zeile" (Fr. Br. II, 17), „die das ganze wie einen Tragbalken tragen muß" (do. I, 284); von hier aus, als der Miniatur des Ganzen, entfaltet sich alles gesetzmäßig, und es läßt sich von den „Preußenliedern" (1847) bis zum „Stechlin" (1898) im einzelnen nachweisen.

Fontanes Denken ist überall auf die Erhaltung, auf den Zustand, auf die gegebene Ordnung gerichtet, und es zeichnet sich — worüber seine meisterhafte Schilderungskunst nicht hinwegtäuschen darf — durch eine überraschende Einseitigkeit und Sterilität aus.

Einem vielfältig sich bewegenden Ganzen, wie der Geschichte, steht Fontane daher, ganz im Gegensatz zur Geschichtsanschauung des Idealismus und der historischen Schule, recht hilflos gegenüber. Sie erscheint ihm als eine diskontinuierliche Schichtenfolge, als tragische Kette beziehungsloser Episoden im zeitlichen Mechanismus (vgl. Wa. I, 354; II, 301). Das Ganze der Geschichte wird in niedere Einheiten (Lokalität, Dynastie) zersplittert, isoliert und typisiert. Sein Verhältnis zur Geschichte, bzw. die Unmöglichkeit, ein solches zu finden, wird am besten durch die Form gekennzeichnet, in der seine Begegnung mit der Geschichte stattfindet. Diese Form ist die Anekdote (I, 5, 369), sie ist die geschichtsbeherrschende Kategorie in Fontanes Werk und in seinem Denken[8]). Der „sokratische" Unterricht seines Vaters, sein eigenes, dilettantenhaftes Autodidaktentum und vor allem die Metaphysiklosigkeit seines Denkens förderten seine anekdotische Begabung, und Fontane hat sie, wie selten einer, kultiviert und literarisch verarbeitet. Der Vielfalt der geschichtlichen Kräfte und ihren dynamischen Beziehungen weicht Fontane aus und stellt in der Anekdote (in weitem Sinn genommen) eine Form auf, die das Einzelne formelhaft umschließt. Sein Blick geht nicht mehr auf die Geschichte im Ganzen, sondern auf die einzelne Person, die von ihren geschichtlichen Bindungen getrennt, nunmehr bloß Objekt seines psychologischen und moralischen Empfindens ist und in der Anekdote erschöpfend beurteilt wird. Mit dieser Entwertung der Geschichte zugunsten des Individuums[9]) verbindet sich eine pessimistische Beurteilung der Geschichte, was ihn mit Schopenhauer verbindet [10]) und ihn zutiefst geschichtsfeindlich erscheinen läßt. —

[8]) Spengler stellt dem beziehungsvollen historischen Denken das atomistische des anekdotisch-mythischen Geschichtsdenkens gegenüber. (Untergg. d. Abendld. 1920, I. S. 415, 430).

[9]) Schrader, D. Geschichtsbild F. s, Diss. Gött. 1943, versucht diesen humanistischen Ansatz — der F. übrigens mit J. Burckhardt verbindet — zu einem Einbruch in „tiefere Dimensionen geschichtlichen Lebens" umzudeuten (S. 11, 28)

[10]) F. s Geschichtspessimismus ist nicht, wie Lütgert meint (D. Relig. d. deutschen Idealismus, III, 239 ff, IV, 241 ff), dem Einfluß Schopenhauers zuzuschreiben, der erst ab 1873 datiert, sondern liegt kontinuierlich in seiner eigenen Entwicklung und ist schon in den fünfziger Jahren ausgeprägt.

Ersichtlich ist jedenfalls, trotz der hier gebotenen Kürze, Fontanes Absicht, das nicht zu begreifende geschichtliche Ganze in statische Einheiten formelhaft einzukapseln und die Person unter einem Urteil determiniert zu sehen, das in der Anekdote Ausdruck findet. Diese Transfiguration der Geschichte ins Persönliche[11]) bildet die Basis des Fontaneschen Werks, sein Jugendwunsch, „Professor für Geschichte" zu werden blieb zwar unerfüllt, statt dessen wurde er zum klassischen Chronisten des Berliner Lebens der Gründerjahre. Geschichte verengte sich zum Roman eines Lebens, wurde zur Psychographie.

Demzufolge zeigt sich an Fontanes Menschenauffassung der statische Determinismus seines Denkens mit besonderer Deutlichkeit. Ursprünglich (nicht anfänglich) sieht Fontane den Menschen durch ein Urteil bestimmt, das rätselhaft über ihm steht: „Es geschieht nur, was muß" (I, 5, 218; I, 3, 622; I, 2, 395), „Kein Mensch zwingt sein Schicksal" (1, 3, 239, 630), „alles ist Gnade" (II, 3. 286; I, 4, 410), „alles ist Schicksal" (II, 3, 383; I, 3, 71; I, 1, 56), „es liegt alles vorgezeichnet in uns" (I, 3, 171; I, 2, 116, 330), „wie der Mensch in die Wiege gelegt wird, so ins Grab" (I, 4, 77, 210; I, 3, 171), „ein ewig Gesetzliches vollzieht sich" (II, 3, 434). Hinter dieser Auffassung steht die k a l v i n s c h e Lehre von der Prädestination[12]). Das Werk Fontanes zeigt jedoch von früh an (schon 1847) die Tendenz, die schicksalhafte Prädestination mit rationalen Kategorien zu erklären. Der Verlust der Metaphysik zwingt ihn zur Verdiesseitigung, und er begreift die Prädestination in moralischen, biologischen, soziologischen, ethnologischen und konfessionellen Gesetzlichkeiten, wobei er von Aberglauben und Banalität nicht frei bleibt.

Daß Fontanes meiste Romane und Balladen als Titel nur den Namen des Helden tragen, erklärt sich aus der magischen Bedeutung, die er dem Namen zumißt[13]) und die im „Stechlin" zum Laster wird. Der Name enthält in nuce Charakter und Lebensschicksal seines Trägers und impliziert so den Roman seines Lebens (I, 1, 79), er ist die Formel der Lebensrolle (I, 2, 255 ff).

Dem eng verwandt ist die Bestimmung durch den physiognomischen Ausdruck. Handelt es sich in den Balladen und frühen Novellen noch um schicksalsschwere „Zeichen" (Grete Minde, Hilde), so veräußerlicht und differenziert sich das in den Romanen zur Ausdruckspsychologie.

Auf ähnliche Weise, bei der die Menschen Denken und Tun „zettelartig am Mantel tragen" (I, 1, 570), belegt er seine Figuren mit

[11]) Früh schon äußert er sich F. Lepel gegenüber in diesem Sinn: „Ich will immer Menschliches geben und Du witterst immer Historisches". (F. u. Bernh. v. Lepel, 1941 2 Bde. I, 344).

[12]) Den biographischen und psychologischen Ursprüngen dieses Faktums kann hier nicht nachgegangen werden. So sicher das Faktum ist, so problematisch ist jeder Versuch einer Erklärung.

[13]) Diese Eigenart läßt sich bis in Fontanes Knabenzeit zurückverfolgen. (vgl. R o s t, Allerlei Gereimtes, 1932 S. 156).

stereotypen Redewendungen und adäquatem Beruf und gewinnt so sein festes Repertoire von Typen.

Diese prinzipielle Determination und die damit verbundene Tragik wird nicht dadurch geändert, daß Fontane sie ironisiert und bagatellisiert, sondern ist vielmehr ein subjektives Ausweichen vor dem beängstigenden Faktum. — Epochen, Richtungen, Stile, Stände, Menschen und Dinge erhalten so ein Determinativ, dem sie verhaftet bleiben, über das sie nicht hinauskommen. Dadurch wird der Mensch unfrei, vereinsamt, dinglich. Der Mensch steht unter einem ihn erschöpfend begreifenden Urteil, einem Gesetz.

Schwieriger und folgenreicher für Fontanes Schaffen war die Determination durch den Stand, wofür die bürgerlich preußische Gesellschaftsordnung das Schema lieferte. Die hieraus entstehenden Probleme hat er vor allem in „Irrungen, Wirrungen" und „Stine" behandelt. Bedeutsamer als Fontanes gelegentliche Äußerungen zu diesem Thema und wichtiger als seine liebevollen Verschleierungen, ist das faktische Ergebnis dieser Romane, was darin besteht, daß es keinem gelingt, aus dem Stand, in dem er ist, herauszukommen. Botho heiratet Gerda, Lene heiratet Gideon. Der Versuch Halderns, die Schranken der Konvention zu übersteigen, scheitert und führt zum Tod. Die Ordnung bleibt unter allen Umständen erhalten. Zwar hat Fontane „von der göttlichen Weltordnung nicht die Vorstellung, daß sie sich mit dem Staatskalender und der Rangliste vollkommen deckt" (I, 5, 79), doch leitet er aus der Vorhandenheit des jeweiligen Zustandes auch seine Verbindlichkeit ab, ohne auf seine Rechtmäßigkeit oder Moralität zu reflektieren. Einfach „weil es so ist, wie es ist, ist es am besten: man bleibt davon und rührt nicht daran" (Fr. Br. II, 131). Die Fragwürdigkeit wird gewußt, als „Vorurteil" (Botho) oder „Götze" (Instetten) diffamiert, aber der Versuch und schon der Wille einer Veränderung als „Donquichotterie" (Botho) abgetan. Die Liebe wird klaglos der Ordnung geopfert.

Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, in welcher Weise der Mensch bei Fontane auch rassisch und völkisch determiniert ist, die Tatsache muß genügen mit dem Hinweis, daß sie oft mit einer konfessionellen Determination verbunden ist (Stuart Lieder 1854), die Fontane in den Konvertitenschicksalen, den Ladalinskis („Vor dem Sturm") und „Ceciles", dargestellt hat.

Die Kette dieser Determinationen, deren Konsequenz sich bis ins Detail verfolgen läßt, erweist die Statik der Fontaneschen Menschenauffassung. Die dynamischen, schöpferischen Elemente des Lebens, die Liebe, die Freiheit, das Genie, die Leidenschaft u. a. haben hier keinen positiven Raum. So ist Fontanes Welt gleichzusetzen mit Ordnungswelt: Welt unter dem Gesetz.

Dies Gesetz war im Ursprung metaphysische Prädestination, geglaubte Ordnung; Fontanes Rationalisierungstendenz führt davon weg und verwischt den Ursprung. Doch geschieht diese Rationali-

sierung nicht mit sachgemäßer und letztlicher Redlichkeit, sondern pendelt zwischen Aufklärung und Aberglauben.

Unter diesen Widersprüchen steht Fontanes Gesetzesverständnis. Das Gesetz ist nicht absolut, sondern relativiert, Fontane aber verhält sich zu ihm nicht etwa relativ, sondern in absoluten, dogmatischen Formen. Während sich das Gesetz selbst verändert, nicht mehr objektive Transzendenz, sondern subjektive Erfahrung repräsentiert, behandelt es Fontane, mitunter gegen seine Überzeugung, „als ob" es noch objektive Transzendenz sei. Diese Unangemessenheit in den Beziehungsformen bildet die Grundlage seines abergläubischen Determinismus und seines moralischen Dogmatismus.

In Fontanes statischer Ordnungswelt gibt es nun ein Element, das aus sich selbst heraus einen Widerspruch zu dieser Ordnung bildet, dies dynamische Element ist der Mensch, bzw. „das Ich", das „diese Ordnungen zu durchbrechen" sucht (II, 4, 435; vgl. Fa. Br. II, 208, 244). Dieser Widerspruch ist nicht etwa ein titanischer Protest, sondern mit Fontanes Worten, ein „ganz untergeordneter Hazardiertrieb" (II, 4, 433), oder, wie ihn sein Werk kennzeichnet, ein kindlicher Leichtsinn, der die Ordnungen nicht so schwer nimmt, wie sie sind, sondern sich unbeschwert der Stimme des Herzens, dem Zug der eigenen Natur hingibt[14]).

In Fontanes Balladen hat der Leichtsinn seine Inkarnation gefunden in Gestalten wie David Rizzio, Edward York, Jung Musgrave, Jung Walter und Maria Stuart, dann in Seydlitz und besonders im Prinzen Louis Ferdinand, später in seinen Romangestalten, in Melanie, Lehnert, Cecile und am klarsten und schönsten in Effi Briest. Jugend, Schönheit und Leichtsinn vereinigen sich in diesen Gestalten mit der Sehnsucht nach Natürlichkeit, Freiheit und Liebe und dem Wunsch, in irgendeiner Form aus dem Ordnungsmechanismus der Welt herauszutreten[15]).

Aber alle diese lebendigen Werte haben in der toten Gesetzeswelt Fontanes keinen Raum, sie bilden daher eine negative, tragische Einheit, sie sind die Schuld schlechthin und werden gesühnt. Fontanes Werk zeugt vom Triumph des Gesetzes über die Freiheit. Seine Romane sind ein großer Bericht von der Erhaltung einer bedrohten Ordnung, an ihrem Ende steht alles auf dem Platz, auf den es gemäß der Ordnung gehört. Wer die Ordnung gefährdete, ist an ihrem Mechanismus zugrunde gegangen (Haldern, Lehnert, Hradschek, Schach,

[14]) Auch hier muß leider auf eine biographische und psychologische Genesis verzichtet werden.

[15]) In dem Gedicht „Sittah die Zigeunerin" 1845 (Gedichte, 1851, S. 137) tritt dieser Gedanke erstmalig auf; später ist er gelegentlich ins Soziale übertragen („Unterm Birnbaum", „Mathilde Möhring") oder ins Komische gewendet („Frau Jenny Treibel"), läßt sich aber in den verschiedensten Verhüllungen noch nachweisen.

Grete, Effi), oder an die richtige Stelle gesetzt (Botho, Lene, Holk, Kathinka, Corinna). Keiner hat sich durchgesetzt.

Diese Menschen unternahmen durchaus keinen offenen Angriff auf die Ordnung, sie folgten keiner Idee, sondern ihrer Natur, handelten ihrem Gesetz gemäß mit absoluter Notwendigkeit, sie waren prädestiniert schuldig zu werden. An ihnen trat die Schuld des Lebens an sich selbst nur mit größerer Dichte, und deshalb tragischer in Erscheinung, in ihnen exponierte sich ein Allgemeines. Sie sind das vorbestimmte Opfer, das das Gesetz fordert, um an ihnen seine Unbedingtheit zu bestätigen. Daher ist die Schuld im letzten auch kein Element der Bewegung, sondern das Mittel der Selbstbestätigung des Gesetzes, das opferhaft den „Verzicht auf die Freiheit" erheischt (I, 3, 434) und ihn ohne Rücksicht auf den Schmerz erzwingt. — Daneben aber behält die Schuld ihre rein moralische Seite, die den Menschen voll verantwortlich macht und jede Schuld angemessen sühnt. Hier liegt Fontanes Feld als Erzähler, während die metaphysische Seite der Schuld nur gelegentlich aus dem Vergessen aufblinkt.

Die hinter diesem Denken stehenden dogmatischen Formen sind noch erkenntlich, und reformatorisches Gedankengut steht auch hinter der Auffassung, mit der er in der Schuld des Menschen gerade dessen Menschlichkeit erkennt. Sein Wort, daß das protestantische Volk keine Heiligen kenne und liebe, sondern Menschen verlange (Wa. I, 602 f.), deutet darauf hin. Noch aufschlußreicher ist seine Vermutung, daß die große Triebkraft in der Geschichte der Menschheit „mehr im Schlechten, als im Guten der menschlichen Natur läge" (Fr. Br. II, 311). Fontane wußte demnach wohl, daß Freiheit, Leidenschaft, Schönheit und Liebe nicht nur das schlechthin Menschliche und damit die Schuld bedeuten, sondern auch das menschlich Verbindende und das Stimulans geschichtlichen Fortschritts sind; vor der Konsequenz, diese Schuld voll und ganz zu bejahen, scheute er aber zurück. So steht er zwar mit dem Herzen auf der Seite der Schuldigen, aber zugleich erschrickt er vor dieser Regung, unterdrückt jedes Bekenntnis und stellt sich als Anwalt auf die Seite des Gesetzes. Aus dem Widerspruch zwischen menschlichem und moralischem Urteil rettet sich Fontane durch einen einseitigen moralischen Rigorismus, vertritt ein Gesetz, das er nicht glauben und nicht stürzen kann und opfert sein Gefühl.

Der Gegensatz von Freiheit und Gesetz erscheint in den Novellen und Romanen als das Thema von Schuld und Sühne, wobei die Elemente des Gegensatzes in der lebendigen Fülle der Möglichkeiten auftreten. In „Grete Minde" steht das katholische Blut und hochmütiger Leichtsinn in Gegensatz zu ihrer lutherischen und schwermütigen Familie. Von hier aus leitet sich die Kette der Verschuldungen ab. Gretes Gesangbuchtitel, „Wer zugrunde gehen soll, der wird stolz, und stolzer Mut kommt vor dem Fall" (Spr. 16,18), bildet das Grundmotiv, das sich gegen Grete, Trud und die Stadt Tangermünde richtet.

Der hier anklingende alttestamentliche Vergeltungsgedanke, der allen Werken Fontanes immanent ist, wird in „Ellernklipp" programmatisch bestätigt (I, 3, 38, 48, 71)[16]). Die schicksalhafte Überhöhung in den frühen Novellen entfällt in den Gesellschaftsromanen fast ganz, welche daher die moralische Seite stärker betonen. In „Schach von Wuthenow" ist die ästhetisierende Selbstüberschätzung Schachs das Hauptthema, welcher fehlende Wesensqualität durch bloße Formen, Ehre, Haltung, Uniform vortäuscht; eine Schuld, die Fontane zu einer prinzipiellen Kritik des nachfriderizianischen Preußentums ausweitet (I, 3, 290 ff). — Hinter dem Gegensatz von Förster und Wilderer in „Quitt" steht der von Freiheit und Disziplin, der zu einer verwickelten Schuld-Sühne-Kette führt. Fontanes Eheromane stellen den Gegensatz von Jugend und Alter ("L'Adultera", „Graf Petöfy", „Effi Briest"), Schönheit und Moralität („Unwiederbringlich", „Effi Briest"), Katholizismus und Protestantismus („Cecilie", „Graf Petöfy"), Phantasie und Charakter heraus, sowie die Schuld, die daran aufkeimt. Sie enden mit der Sühnung der Schuld und der Wiederherstellung der Ordnung.

Das Problem von S c h u l d u n d S ü h n e zeigt die weltanschauliche Einheit Fontanes mit dem Hintergrund seines auf dem „Gesetz" basierenden Moralismus. Der Widerspruch in Fontanes Gesetzesverständnis wirkt sich hier unbarmherzig aus. Trotz der Depravation des ursprünglichen Gesetzes schildert und behandelt es Fontane „als ob" es absolut sei; diese abergläubische Verabsolutierung bewirkt seinen oft unmenschlich anmutenden Moralismus[17]). Gesetz und Freiheit bewegen sich nicht in dialektischem Prozeß, sondern sind Funktionen des lebenstötenden Ordnungsmechanismus.

Die Erfüllung des Gesetzes, das sich verselbständigt und gegen das Leben gerichtet hat, das den Menschen trostlos und in tiefer Vereinsamung zurückläßt, gibt den Menschen keinen Frieden, sondern weckt im Gegenteil einen tiefen Schmerz, den Fontane schon 1853 in ein paar Zeilen ausgedrückt hat, die er als letzte Strophe einer übersetzten Ballade anhing: „Lord Barnard ritt von dannen, / Sah starr ins Morgenlicht: / Die Ehre ist genesen, / Mein Herze ist es nicht" (I, 1, 299). Am Ende seines Lebens taucht in der Instetten-Tragödie dasselbe Thema noch einmal auf (II, 2, 396, 446). Diese Tragik aus dem Widerspruch von „Gesetz" und „Herz" liegt über Fontanes ganzem Werk und alle seine Gestalten leiden an ihm. Fontane kennt nur eine Möglichkeit, diesen Widerspruch prinzipiell zu lösen, die darin besteht, daß das Wissen um den Widerspruch durch den Tod

[16]) Er zeigt sich schon 1837 in F. s erster Ballade mit dem Titel „Vergeltung". (Berliner Figaro 1840 Nr. 58/60).

[17]) Fontanes an Kant erinnernder Moralismus ist durch das rein Fiktive des Fontaneschen „als ob" grundsätzlich von diesem unterschieden.

[18]) F. sucht keine objektive Lösung durch die Beseitigung des faktischen Zustandes, sondern nur die subjektive Beendigung des Wissens um die tragische

beendet wird[18]). Der Tod ist die einzige Heilsgewißheit Fontanes. Er tritt im Werk entweder in der von Fontane positiv bewerteten Gestalt des Selbstmordes auf (I, 3,430)[19]), oder er wird theoretisch ins Bewußtsein genommen, wobei das „memento mori" eine Antizipation des kommenden Heilzustandes bedeutet (I, 1, 400)[20]). Zugleich ist der Tod — in jeder Gestalt — die Sühne für die Schuld (am deutlichsten in „Quitt" konstruiert). Da aber das Leben an sich selbst schuldig ist, ist der Tod die Sühne für das Leben schlechthin. Auf der Seite des Lebens steht die Schuld und die Qual, auf der Seite des Todes die erlösende Sühne und das erlösende Vergessen: „Der Tod nur ist das Leben und alles Leben Tod" (I, 1, 147) — die Identität von Sühne und Erlösung im Tod ist hier deutlich. Fontanes Gesetzesauffassung bewirkt auf der Seite des Menschen eine unendliche Todessehnsucht, als der einzig denkbaren Erlösung vom Gesetz und der Schuld. Der Tod ist „Befreiung", „Ruhe", „Versöhnung", „Zuflucht", „Erlösung", er ist „das Beste" des Lebens, denn er ist das absolute Ende. Die Entwertung des Lebens durch das Gesetz und die Flucht in den Tod ist das erschütternde Ergebnis des Gesetzesdenkens Fontanes.

Die dogmatische Verfestigung dieses einseitigen Denkens wird durch das Fehlen der Gnade bestätigt.

Statt Vergebung steht bei Fontane die Vergeltung. Seine Pfarrergestalten wären hier ein legitimer Anknüpfungspunkt gewesen, Fontane ließ ihn ungenutzt. Ihm ist der Pfarrer nicht Verkünder eines Evangeliums und der Träger dieses Amtes, sondern psychologisches Objekt, ein humaner Typus. Zwar gibt es in seinem Werk Pfarrer und Kirchen, aber kein Heil und keine Gemeinde. Der Pfarrer steht dem Unheilsgeschehen wehrlos gegenüber, er hat kein Heil dagegenzusetzen; er verkündet nicht Vergebung und Gnade, sondern empfiehlt Nachgiebigkeit und Gutestun. Das Evangelium bleibt außerhalb des Lebens, es ist in der Gestalt des Pfarrers zur bloßen Dekoration vergegenständlicht[21]).

Dementsprechend steht auch bei Fontane statt der Buße die Haltung. Durch das Ethos der „Haltung"[22]) — in „Schacht" prototypisch angelegt — vermögen seine Gestalten die Unmenschlichkeit des Lebens unter dem Gesetz zu ertragen, die Sinnlosigkeit zu über-

---

Faktizität. — Neben dieser prinzipiellen Lösung kennt F. noch eine zeitliche Beschwichtigung durch die Flucht in eine Gegenwelt mittels der „Hilfskonstruktionen"; sie bilden den Hauptteil in F.s Schaffen, können hier aber nicht behandelt werden.

[19]) In sieben Erzählungen F.s wird dieser Lösungsversuch unternommen.

[20]) Hier sei noch auf F. s verdächtige Vorliebe für das Friedhofsidyll hingewiesen.

[21]) Zahn-Harnack (F. s Pfarrergestalten, Pfarrerspiegel 1940) übersieht über dem Sympathischen des Typus dessen Funktion im Werk.

[22]) Eine aufschlußreiche Analyse bei Lukacs, Imperialismus S. 18 ff; Schicksalswende, Bln. 1948 S. 82 ff,

brücken. Das aber führt zu einer Stagnation des äußeren Zustands in der Welt und auch zur seelischen Verhärtung. Der sterile Trotz der Haltung verhindert das völlige Eingeständnis der Schuld und damit die Buße, die innere Wandlung oder die Läuterung[23]).

All dies aber ist bedingt durch die Lieblosigkeit der Welt Fontanes, ihre unmenschliche, lebenstötende Gesetzlichkeit, daher kann bei ihm statt der Liebe nur das Mitleid Raum haben, dessen Tugenden und Spielarten sein Werk unermüdlich protegiert. Er rühmt die „Nachgiebigkeit", „Güte" und „Humanität", „Pietät", „Friedfertigkeit" und „Demut". — Die Liebe aber, als gestaltendes, ursprüngliches und unbedingtes Ereignis, Liebe als grenzenlose Bejahung fehlt der Welt Fontanes. Sie ist durch die humanitären Tugenden des Mitleids ersetzt. Sein Humanismus ist ein Surrogat, das die Kälte seiner Gesetzeswelt verbergen soll.

Fontanes letztes und meist persönliches Wort zu diesem Thema ist hier nicht gesprochen worden, das Gesagte gilt nur von seinem objektiven Werk, doch nur dessen sind wir sicher. Wie weit dies aber eine vergoldende oder entlarvende Chronik seiner Zeit ist, das sei nur als Frage abschließend aufgeworfen.

FRIEDRICH GEORG JÜNGER – WERNER BERGENGRUEN ZWEI DICHTER DER NEUEN GEBORGENHEIT

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Die beiden Dichter sind hier ohne das verbindende Wörtchen „und", einfach durch einen Strich verbunden, nebeneinandergestellt. Das soll bedeuten, daß es sich nicht um die Beziehungen zwischen den beiden handeln soll, sondern darum, daß beide, in einer parallelen Weise und doch unabhängig voneinander, eine Wendung vollzogen haben, die über den dichterischen Bereich hinaus für die gesamte Weltorientierung unsrer Zeit von höchster symptomatischer Bedeutung zu sein scheint. Das zu begründen, sei zunächst eine kurze geistesgeschichtliche Besinnung vorausgeschickt.

Die philosophische Bewegung, in der der besondre Charakter unsrer Zeit — oder soll man, weil wir diese Verhältnisse schon aus einem gewissen Abstand betrachten können, schon sagen: der jüngst vergangenen Zeit? — am reinsten zum Ausdruck gekommen war, ist die Existenzphilosophie. Nach einer Zeit der trügerischen Sicherheit und scheinbaren Geborgenheit war die Erfahrung von der Unheimlichkeit der Welt und der ganzen Gefährlichkeit des menschlichen Lebens mit einer unwiderstehlichen Gewalt über dem Menschen zu-

[23]) Ansätze zu einer Überwindung deuten sich allein in der Gestalt Effi Briests an.

sammengebrochen. Die namenlose Angst und Verzweiflung waren das notwendige Ergebnis dieser Entwicklung. In dieser Situation erschien dann die Existenz, d. h. die letzte ausdehnungslose Innerlichkeit des Menschen, als der letzte Halt, der dem Menschen noch geblieben war. Aber bald zeigte sich, daß die Existenzphilosophie wohl die Stelle eines Durchgangs zu einer letzten Radikalisierung, aber nicht eine bleibende Lösung darstellen konnte. Aus allen Bezügen zur Welt und zu den Menschen gelöst, ganz auf sich selber zurückgeworfen, konnte der Mensch auf die Dauer nicht bestehn, und es ergab sich die Notwendigkeit einer neuen Einwurzlung in der Welt, einer neuen, wenn auch nicht mehr naiven Geborgenheit des Menschen[1]).

Die Philosophie hat diesen Weg, trotz mannigfaltiger einzelner Ansätze, noch nicht in einer überzeugenden Weise zu Ende zu gehen vermocht. Um so mehr wendet sich darum die Aufmerksamkeit der Dichtung zu. Denn weil es sich auch in der Existenzphilosophie nicht um eine interne philosophische Angelegenheit handelt, sondern nur um den philosophischen Ausdruck einer allgemeinen geistigen Bewegung, die sich eben so sehr und früher sogar als in der Philosophie in der Dichtung abspiegelte, vor allem in Rilkes „Duineser Elegien", darum kann man auch darauf hoffen, daß die Dichter in ihrer unmittelbareren Antwort auf die Lebensfragen hier schon etwas gespürt haben, was mit denkerischen Mitteln zu bewältigen bisher noch nicht gelungen ist und was (zufolge des notwendigen Wechselbezugs zwischen Philosophie und Dichtung)[2]) auch für die Philosophie selber von höchster vorausweisender Wichtigkeit ist.

An erster Stelle wäre hier R i l k e selber zu nennen. Nachdem er in seiner Entwicklung vom „Malte Laurids Brigge" zu den „Duineser Elegien" und den „Sonetten an Orpheus" hin zur überzeugendsten dichterischen Ausformung der Existenzphilosophie geworden war, vollzog sich in seiner heute noch gar nicht richtig erkannten Spätstufe (um 1924) eine völlig neue Wendung zu einer Haltung dankbarer Seinsbejahung, die in entscheidenden Punkten als die Überwindung der existentiellen Lebenserfahrungen aufgefaßt werden muß und darum auch philosophisch von höchster Wichtigkeit ist. Doch das gehört in den Zusammenhang einer umfassenden Rilkedeutung, wie ich sie in anderm Zusammenhang vorgelegt habe[3]). Aber das mußte hier wenigstens genannt werden, weil damit zugleich der Ansatzpunkt für das Verständnis zweier andrer Dichter gegeben ist, die genau in derselben Weise vorwärts zu führen scheinen und ebenfalls für die

[1]) Vgl. meine Darstellung: Existenzphilosophie, 3. Aufl. Stuttgart 1949, vor allem S. 122 ff.

[2]) Vgl. zur Begründung meinen Versuch: Die Philosophie und die Dichter, in: Einfache Sittlichkeit, Göttingen 1947, S. 191 ff.

[3]) Vgl. zur Begründung meine ausführliche Darstellung: Rilke, Stuttgart 1951.

philosophische Fragestellung bedeutsam sein dürften: Friedrich Georg Jünger und Werner Bergengruen.

I.

Was die philosophische Aufmerksamkeit bei Friedrich Georg Jünger vor allem fesselt, ist der bei ihm immer wiederkehrende, tröstende und erhebende Gedanke einer in ihren Anfang wieder zurückkehrenden Bewegung, einer im Kreise verlaufenden Zeit. Das ist wie eine direkte Antwort auf die Anschauungen der Existenzphilosophie. Denn wenn diese die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit in den Mittelpunkt eines Menschenbilds gestellt hatte, so war dies die eigentümlich bedrängende existentielle Zeit, in der der Mensch, auf sich zurückgeworfen in der Bedrohung durch den jederzeit möglichen Tod, in der Entschlossenheit des Augenblicks die ganze Kraft seines Daseins sammelt und in dieser Entschlossenheit die ganze Unheimlichkeit der ihn bedrängenden Situation auszuhalten gewillt ist. Aber diese Entschlossenheit behält doch zugleich etwas Gewaltsames. Von nirgends her getragen, ganz auf sich allein gestellt, muß der Mensch die Kraft dieser Entschlossenheit immer wieder aus seiner eignen Anstrengung hervorbringen. Und es ist die Frage, wie lange er dazu überhaupt imstande ist.

In diesem Zusammenhang ist nun wichtig, daß Jünger von einer ganz andern Zeiterfahrung weiß, einem ganz und gar nicht existentiellen Zeitbewußtsein, wo jetzt die Zeit nicht mehr als bedrängend, sondern als tragend und haltend empfunden wird. So heißt es einmal ausdrücklich:

> Die Zeit läuft im Kreise,
> Und sie kehrt wieder
> Wie Rosen und Flieder
> Im lieblichen Mai (17)[4]).

Diese zyklisch in sich selber zurücklaufende Zeit spürt der Mensch im Leben der Natur[5]). Der Lauf des Tages und der Lauf des Jahres schließt sich immer wieder zum Kreis und beginnt immer von neuem den ewig sich gleichen Lauf. Der Mensch fühlt sich geborgen, soweit er dies einfach sich immer neu wiederholende Leben der reinen Natur

---

[4]) Friedrich Georg Jünger: Die Perlenschnur, Hamburg 1947. Dieses für den gegenwärtigen Zusammenhang wichtigste der Gedichtbändchen wird im folgenden mit bloßer Seitenzahl zitiert. Daneben sind zum Vergleich herangezogen die unmittelbar zuvor erschienenen Bändchen: Die Silberdistelklause, Hamburg o. J. (zitiert als S), und: Das Weinberghaus, Hamburg o. J. (zitiert mit W). Die früheren, heute als: Gedichte, Frankfurt a. M. 1949, zusammengefaßten Gedichtbände konnten hier, wo von der Entwicklungsgeschichte dieses Dichters abgesehen werden sollte, beiseitebleiben.

[5]) Vgl. dazu meinen Versuch: Vom Lebenssinn der Sonntagsruhe. Die Sammlung VI. (1951), H. 5.

mitzuerleben imstande ist. Darum preist Jünger „das horenhaft geordnete Jahr“ (6):

Des Jahres Schnur — ein Perlenspiel (9).

„Die Silberdistelklause“ und „Das Weinberghaus“ sind zwei Zyklen, die genau den „Gang des Jahres und der Jahreszeiten“ (W 3), den „Jahreskreislauf“ (W 59) nachzuzeichnen unternehmen und schon in ihrer äußeren Form, als „Zirkel freier Lieder“ (W 5), diesen Kreislauf wiederholen:

Lied, beginne, wie du endest,
Denn es schließt ein Kreis sich wieder (W 5).

Ein andres Bild für diese kreisförmig in sich zurückkehrende Bewegung (obgleich nicht ganz von dieser vollendeten Anschaulichkeit) ist der K r e i s l a u f des Wassers, jenes flüssigen Elements, mit dem sich der Dichter so besonders verbunden weiß. „Wiederkehr“ (W 4) ist in der Stimme des Wassers. Der Okeanos ist in „rastlosem Rundlauf“ (35). „Hinauf, hinab in ewigem Gang“ (22) gehen die Wasser zwischen Quelle und Strom.

Es dreht sich das Wasser
In silbernem Kranz.
Nie endet der Kreis,
Nie endet der Tanz (22).

In diesen ewigen Kreislauf ist jetzt auch der Mensch einbezogen, oder genauer: er wäre einbezogen, wenn er selber auch nichts andres wäre als ein Glied der allumfassenden Natur. Aber der Mensch hat sich in seinem Eigenwillen aus ihr herausgelöst, in eben dem, was er die Geschichtlichkeit seines Daseins nennt, grade in dem, was an ihm eigentlich menschlich ist. Er hat den immer mehr sich übersteigenden geschichtlichen „Fortschritt“ der ständig sich wandelnden, aber niemals zu ihrem Ursprung zurückkehrenden Formen begründet, die grundsätzlich in eine unbekannte Zukunft hinein „offene“ Form seines jetzt wahrhaft ungeborgenen Daseins und damit schließlich dann die existentielle Verzweiflung. Und es ist die Frage, wie weit er von da aus je in die Geborgenheit der Natur zurückkehren kann.

Jünger sieht die ganze Ungeborgenheit unsrer Zeit, und er sieht das Problem der Rückkehr zu einer neuen G e b o r g e n h e i t, die freilich eine andre sein muß, seit sie durch das ganze Wissen von der Ungeborgenheit hindurchgegangen ist. Das ist das Problem der Überwindung der Existenzphilosophie. So sagt er einmal im Vorwort:

Nur dort, wo der Grund wankt, wächst Grund an, und nur am Unsicheren bewährt sich die Sicherheit des Menschen (S 7).

Es ist das Problem einer der Unsicherheit neu abzuringenden Sicherheit.

Jünger greift in dem auf einen heiteren Ton gestimmten Spiel dieser Gedichte das Problem der geschichtlichen Existenz nicht unmittelbar, nicht in seiner ganzen Schwere an, sondern gewissermaßen nur

zwei Voraussetzungen, zwei Symptome der Zeit, die über die Gegenwartssituation hinaus im allgemeinen Wesen des Menschen verankert scheinen und deren Überwindung darum auch schon ein altes Thema dichterischer Lebenshaltung zu sein scheint: den engstirnigen Fleiß und den rechnenden Verstand. Alle Geschäftigkeit bringt nur neue Arbeit hervor (23), und

Aus der finsteren Arbeit
Kommt die Zerstörung (29).

Mißtrauen, Angst und Haß sind ihre Folgen. Was er dem gegenüberstellt, ist der „müßige Geist" (23), der aus dem Überfluß zu leben weiß. Und er preist darum das Bewußtsein der Fülle (S 32, W 47). Die Frage aber ist, wie dem Menschen ein solches Bewußtsein der Fülle erreichbar wird, wo er faktisch doch in die Sorge und Not hineingestellt ist.

Die zweite Quelle der Entartung ist für ihn der rechnende Verstand, über dessen Unzulänglichkeit und Schwerfälligkeit er in seinen Gedichten immer wieder und oft allzu monoton spottet (was bei dem Verfasser einiger immerhin beachtlicher philosophischer Bücher ohnehin wohl nur als Zeichen einer gewissen Selbstverspottung aufzufassen ist). Er preist demgegenüber die Trunkenheit des Weins, die Narrheit des zur Fastnacht von den bürgerlichen Fesseln befreiten Zustands, die Gelöstheit des freien Tanzes und überhaupt den Überschwang des Festes. Er fühlt sich als Dichter zum Verteidiger dieser leichten und heiteren Seite des menschlichen Lebens berufen.

Gewiß, das sind althergebrachte Motive, fast so alt wie die Dichtung überhaupt, und oft will es scheinen, als sei Jünger allzu unselbständig in dieser alten Überlieferung verhaftet — fast möchte man sagen, im Umkreis der Anakreontik befangen, die in ihrer anmutig spielenden Art doch offensichtlich zu wenig ist, um in diesen entscheidenden Schicksalsfragen etwas Entscheidendes sagen zu können. Darum kommt es darauf an, genauer hinzuhören, wie weit sich in diesen durch die Überlieferung vorgezeichneten Themen etwas Neues und vorwärts Weisendes abzeichnet.

Der eine Gegenstand ist der Wein und die Trunkenheit, die über die Schwere des Daseins hinweghebt (W 7 ff.). „Wein und Narrheit" gehören zusammen (W 16). Das Gesetz des Verstandes ist aufgehoben zugunsten einer höheren Leichtigkeit (W 17). Die Trunkenheit des Weins steigert sich dann in der Erfahrung des Festes. Im Fest wird diejenige Fülle erfahren, die dem sorgenden Alltagsleben unerreichbar war. Dahinter aber offenbart sich die alte religiöse Erfahrung, von der schon Nietzsche bei der Darstellung des dionysischen Rausches gesprochen hatte: daß hier eine Befreiung aus den Fesseln der Individualität und ein Bewußtsein einer tieferen Einheit allen Lebens erfahren wird.

Ists der Feste letzter Kern doch,
Daß ein jeder sich entthrone
Und im Blütenkelch der Freude
Alles beieinander wohne (W 12).
Des Festes Ordnung (ist),
Daß alles eins ist (28).

Der reinste Ausdruck des Festes aber — und damit kommen wir jetzt zu dem, was Jünger an Eigenstem hinzufügen hat — ist der Tanz. In ihm spürt der Mensch, von der Stimmung des Festes getragen, einen andern, gehobenen Zustand, der ihn über die Schwere des Alltagsdaseins hinweghebt. In ihm spürt der Mensch eine früher nicht gekannte Leichtigkeit, wie der Vogel in der Luft (24, 36). Es ist eine neue Form von Raumbewußtsein, die der Mensch hier erlebt, ein andrer Raum, in dem sich nicht mehr die Dinge stoßen, sondern weich und nachgebend werden, ihn also unbehindert lassen[6]). Die Tänzerin ist in diesem herausgehobenen Zustand imstande, ihn auszumessen:

Wenn der vollkommen blaue Tag kommt,
Mißt sie den Raum aus (20).

Und ebenso wird in der Bewegung des Tanzes eine neue, rhythmische Zeit erfahren:

Des Tanzes Bewegung
Ist die Zahl eingewebt (27).

Vor allem aber, und damit berühren wir den eigentlichen Kern, auf den alle diese einzelnen Bestimmungen hinzielen: die Bewegung des Tanzes ist die des Kreises, und in ihr wird zuerst und ursprünglich das Wesen der an ihren Anfang zurückkehrenden kreisenden Bewegung erfahren. Hier wurzelt, um es mit einem emphatischen Ausdruck hervorzuheben, das metaphysische Urerlebnis des Tanzes. Darum häufen sich auch an dieser Stelle die Bestimmungen: „im Tanze zu kreisen" (W 24), „sich im Tanze zu drehn" (11).

Rund wie der Ball ist
Der Bewegungen Flug (20).

Es gibt nicht Anfang noch Ende, sondern nur das in sich geschlossene Ganze.

In des Kreises lieblichem Lauf . . .
. . . ist kein Anfang mehr,
Hier hört nichts auf (10).

Der Mensch fühlt sich getragen im reinen Vollzug der vollkommenen Bewegung, im Gleichgewichte wie ein Stern (S 10). Das dichterische Schaffen wird selber als ein Tanzen in der höheren Ebene des Gedankens verstanden (13,36).

[6]) Vgl. dazu Erwin Straus: Über die Formen des Räumlichen, Nervenarzt III, 1930, und Ludwig Binswanger: Über Ideenflucht, Zürich 1933.

Hiermit ist dann das Gesetz entdeckt, das als der letzte Grund allem dichterischen Schaffen bei Jünger zugrundeliegt: das Gesetz des Kreises, das, über die Tanzbewegung hinaus und in ihr nur erstmalig erfahren, das Gesetz allen vollkommenen Seins ist. So heißt es ausdrücklich mit aller begrifflichen Klarheit zu Beginn des „Weinberghauses", in dem ersten Gedicht, das diesen Zyklus eröffnet:

Dieser Kreis birgt ein Geheimnis . . . .
Wird doch das Gesetz der Schwere
Mannigfach hier überwunden,
Da ein neuer Archimedes
Neue Mittel aufgefunden (W 5).

Als „neuer Archimedes" fühlt sich hier der Dichter, als der Begründer einer neuen geistigen Mechanik, die Schwere des existentiell-geschichtlichen Dasein zu überwinden — und zwar mit Hilfe der Entdeckung der Gesetzlichkeit einer neuen, kreisförmig in sich zurückkehrenden und in sich ruhenden Zeit. Denn nicht nur im Rahmen einer fortlaufenden Zeit geschieht eine solche zurücklaufende Bewegung, sondern die Zeit selber verliert damit ihren Charakter: Sie ist nicht mehr in eine unendliche Zukunft hinein offen, sondern sie verläuft selber im Kreis, wenn alles zurückkehrt[7]).

Die Zeit läuft im Kreise,
Und sie kehrt wieder (17).

Was zur Kreisbewegung zurückgefunden hat, das weist nicht mehr über sich selbst hinaus, sondern das ruht jetzt in seinem eignen Wesen.

Durchmessen der Kreis, das heißt:
Die Mitte gefunden (15).

Es ist ein Kreis,

Dessen Mitte jener Punkt ist,
Der ins Zeitenlose mündet (W 9).
Ohne Zeit ist alles zugleich,
In der Mitte ruht jeder Kreis (21).

Die Mitte ist also der andre komplementäre Grundbegriff, der mit dem des Kreises zusammen gegeben ist (20,27).

Indem der Mensch sich ohne Streben nach eigner Sicherheit dieser kreisend in sich selber ruhenden Bewegung überläßt, ist er

sicher
In des ungeborgenen
Elementes Geborgenheit (35).

In diesen beiden Voraussetzungen, dem Erlebnis der Trunkenheit und dem des Tanzes, wurzelt dann der Grundgedanke, der Jünger vor allem bestimmt: der Gedanke der ewigen Wiederkehr: Wenn alle Bewegung sich im Kreise dreht, dann ist auch das Flüch-

[7]) Vgl. dazu W. Stechow, Raum und Zeit in der graphischen und musikalischen Illustration. 4. Kongreß für Ästhetik und Kunstwissenschaft, Stuttgart 1931, der wohl zuerst den Begriff der „zyklischen Zeit" eingeführt hat.

tigste geborgen in ihr und kann nicht herausfallen. Das Flüchtige kehrt wieder (9).

Das Lied der Schlange
Kehrt immer wieder (11).
Ein Wiederkehrer bin ich (13).
Trunkenheit ist in allem, was wiederkehrt (14).

Und so wünscht man, daß

dieser goldne, blaue
Herbsttag immer wiederkehre (W 48).

Soweit der Dichter. Aber grade an dieser betonten Stelle muß man innehalten und fragen, wie weit der Dichter hier wirklich aus seiner eigensten Leistung schafft, die darin besteht, noch niemals Gesagtes und unsagbar Scheinendes in der Kraft des dichterischen Worts der Unsagbarkeit abzugewinnen und damit den Menschen erst zugänglich zu machen. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist N i e t z s c h e s c h e Lehre, ebenso wie der Gedanke von der einenden Kraft des dionysischen Rausches, und es wäre vom Verfasser eines Buches über Nietzsche sowie eines andern über griechische Götter[8]) nur verwunderlich, wenn dieser Gedanke nicht wirklich aus Nietzsche übernommen wäre. Und so ergibt sich der Einwand, daß hier doch nicht letzte Erfahrungen ausgesprochen, sondern nur am Leitfaden einer schon vorhandenen Theorie gedeutet und vielleicht dichterisch eingekleidet werden. Und er findet zusätzlich Stärkung in dem Eindruck, daß die ganze metaphysische Wucht, die diese Gedanken bei Nietzsche haben, sich hier verflüchtigt haben zugunsten eines leichten spielenden Tons. Also scheint der Vorwurf der Anakreontik doch etwas zu treffen.

Aber dieser Einwand geht doch an Wichtigem vorbei. So vieles auch im Gedanken wie in der Symbolik übereinstimmt, so ist es doch etwas andres, was hier bei Jünger ans Licht tritt: Bezog sich bei jenem die Wiederkehr auf das eine große Weltenjahr, so ist es bei Jünger das Gesetz der kreisenden Bewegung, die im kleinen und kleinsten Rhythmus unser Dasein bestimmt, sobald der Mensch aus der Geschichtlichkeit seiner Existenz in diese Leichtigkeit des natürlichen Daseins hinübertritt. Und handelte es sich bei Nietzsche um die schwere Forderung des amor fati, so handelt es sich bei Jünger grade um die graziöse Leichtigkeit, die die harte Notwendigkeit zerbrechlich überspielt.

Von da her kommt der spielende anmutige Zug, der diese kleinen Gedichte durchzieht. Und die A n m u t ist immer wieder der Gegenstand der Bewunderung, oder die Lieblichkeit, wie der andre bezeichnende Ausdruck dieser Wertsetzung heißt, der „Wohlgeruch der Anmut" (W 28), der sich grade im Vergänglichen zeigt.

[8]) Friedrich Georg J ü n g e r : Griechische Götter, Frankfurt a. M. 1942, ders. Griechische Mythen, Frankfurt a. M. 1947, ders. Nietzsche, Frankfurt a. M. 1949.

Alles Liebliche ist flüchtig, . . .
Darum wirst die höchste Anmut
Im Vergänglichsten du finden (W 34).
Lieblich allein ist das Flüchtige,
Ist des Flüchtigen Wiederkehr (9).

In diesem Sinne breitet sich dann bei F. G. Jünger eine Stimmung silberner Heiterkeit aus, und wir verstehen, wenn das Silberne hier zur bestimmenden Farbe wird: das Wasser dreht sich „in silbernem Kranz (22), es ist die „silberne Flut" (19) und das „silberne Fischlein" darin (33), der „silberne Tau" (20), „Silberwölkchen" von Schnee" (W 56), der „silberne Rand" der Wolke (W 28), „Silberkätzchen" an den Weiden (S 34) und „Silberblumensträuße" (S 29). Die „Silberdisteln" haben überhaupt dem einen Bändchen den Namen gegeben. Es sind im übertragenen Sinn die „Silberkehlen" der Vögel (S 18), „Silberfüchse" mit „silberhellen Schellen" (W 56), „des Lachens Silberglocke" (W 56) bis hin zum entzückenden „Silberblick" des Mädchens (S 44). Die eigentümliche zerbrechlich-schwebende Heiterkeit drückt sich in dieser durchaus silbernen Welt aus.

II.

Wenn man von hier aus zu Werner Bergengruen kommt, so fällt es auf, daß es weitgehend dieselben Worte und dieselben Vorstellungen sind, die auch hier den Geist des Ganzen bestimmen. Es ist eine weitgehend verwandte Welt. Auch hier ist es der Gedanke der ewigen Wiederkehr:

Alle Dinge kehren wieder (261)[9]).
Der Brunnen „Wiederkehr" rauscht immerdar von vorn (260).

Der rauschende Brunnen ist überhaupt das wiederkehrende Symbol für die Zeitlosigkeit, die in der sich ewig neu wiederholenden fließenden Bewegung liegt (35, 263). Damit hängt zusammen, daß auch die heilige Vierzahl mehrfach als allgemeines Seinsgesetz mit Ehrfurcht hervorgehoben wird (10, 15, 268), denn sie gründet ebenfalls in den vier Phasen des Umlaufs. Darum kann es heißen:

Vier Orte hat die Welt, vier Zeiten Jahr und Tag (135).

Hinter diesem Wechsel der Erscheinungen aber, hinter dem Tod und der Wiedergeburt, liegt so für den Wissenden die „ewige Gegenwart" (160).

Mit ihm verbindet sich als zweites sodann der Gedanke des Dauerns, des Bestehens innerhalb der Vergänglichkeit. Doch ist es nicht ganz leicht, die verschiedenen und nachdrücklich betonten Zeugnisse auf eine genaue begriffliche Einheit zu bringen. Wenn es vom Efeu heißt, daß er als der „Fremdling in der Zeitenflucht" das

[9]) Werner Bergengruen: Die heile Welt. Neue Gedichte, 1950. Die früheren Gedichtbände konnten auch hier, wo von der Entwicklungsgeschichte abgesehen wird, beiseitebleiben.

Haus „an Wiederkehr und Schattenruh und kühle Dauer" anschließe (15), so ist damit auf sein immergrünes Laubwerk hingewiesen, also grade auf das, in dem er eine Ausnahme unter den Gewächsen ist, zugleich aber ist damit auf den Hintergrund in der „Wiederkehr" der Jahreszeiten hingewiesen. Wenn an andrer Stelle dann gegenüber dem drohenden Winter und allgemein, „wenn die Welt zersplittert und vereist", von dem

herrlichsten Gesetz, das Überdauern heißt (13),

die Rede ist, so scheint es sich hier um einen kostbaren Kern zu handeln, der in der Innerlichkeit des Menschen wie der Same im Schoß der Erde über die Zeit der Vernichtung hinweggerettet wird. In andre Richtung aber scheint es zu weisen, wenn es heißt:

Nichts ist vergänglich, nichts zertrennbar,
wenn die Erscheinung abwärts fuhr,
denn unzerstörbar, unverbrennbar
erdauern Zeichen und Figur (228),

denn hier ist, am Beispiel der Eisblume entwickelt, das bleibende Gesetz im Wechsel der „abwärts fahrenden" Erscheinungen gemeint.

Denn die reine Gestalt weiß von Vergänglichkeit nicht (269).

Wenn es dann aber in einem andern Gedicht unter der betonenden Überschrift „Nichts Vergängliches vergeht" heißt:

Gott ist ein Herr der Dauer,
und alles hat Bestand (225),

so scheint dies zunächst als eine spezifisch christlich-religiöse Aussage von dem Aufbewahrtsein in einer jenseitigen Ewigkeit gesagt zu sein. Aber wenn es im einzelnen dann wieder heißt:

Es kann kein Hauch vergleiten . . .
Es geht kein Wort verloren . . .
es bleibt dein Leid und Lieben
auf ewige Zeit gespart . . .
Mit allem ist ein Zeichen
für immer aufgestellt,
das in verborgnen Reichen
fortwirkend sich erhält (224),

so scheint es sich doch mit dem früher Gesagten dahin zusammenzuschließen, daß hinter der Oberfläche des Vergänglichen ein Bleibendes liegt, in dem alles Vergängliche seinen bleibenden Sinn hat. Und dem dann zugewandt, im „obern Kreise" des magisch-sphärischen Geschehens verwurzelt, sind wir „Geheilte" und

nur noch e i n e s Rausches trunken:
trunken von Beständigkeit (204).

Im Unterschied also zu den früheren Aussagen, daß der Mensch im Rausch des Weins oder einem andern Rausch das Bewußtsein der Ewigkeit erreicht, die Ewigkeit also als Folge des Rausches, ist es hier genau umgekehrt: daß das Bewußtsein der Beständigkeit sich

beglückend, ja berauschend über den Menschen legt und dieser Rausch keiner äußeren Hilfsmittel mehr bedarf. Dabei muß vielleicht noch auf den mitschwingenden Doppelsinn des Wortes „Beständigkeit" hingewiesen werden, das nicht nur das äußere, dem Menschen geschenkte Bestehen bedeutet, sondern zugleich auch die Treue, in der der Mensch zum eignen Wesen steht.

Dahinter aber steht dann die große Erfahrung von der Einheit allen Seins, von der jedes Einzelne geformt und getragen ist.

Nichts ist verloren (27),

so heißt es hier von allem, was der Mensch in seinem Leben einmal lieb gehabt hat.

Nichts, nichts ist vergangen,
und alles bleibt dein.
So hält dich umfangen
unendliches Sein (264).
Nichts, das jemals lebte, verdorrt (33)!

So ist der Mensch auch selber geborgen und aufgehoben in diesem Ganzen:

Niemals fällst du aus der Schöpfung Schoß (11).

Von immer neuen Seiten wird diese eine beglückende Erfahrung ausgesprochen.

Es ist der geheime „Einklang" allen Geschehens (131); denn in allem waltet eine gleiche Gesetzmäßigkeit, die alles durchzieht.

Alles kreist auf gleicher Spur,
Sonne, Sterne, Lichter, Lunten,
Räume, Zeiten, Geist, Natur (148).

In jedem Einzelnen spiegelt sich das Ganze. Es ist darum im Einzelnen zu erkennen, ja in ihm enthalten, und darum ist

das zerstückte Leben . . . allerwegen ganz (100).

Und darum spiegelt sich wiederum eins im andern.

Eins vom andern abgespiegelt,
Geister, Tiere, Kraft und Kraut (148).

So ist es die beglückende Erfahrung von der Einheit allen Seins:

Goldne Kette allen Seins!
Alles ist in eins verwoben.
Nicht verwoben: es ist Eins (149).

Es entspringt auch hier die Vorstellung vom harmonischen Kreislauf. Das Symbol ist der Ring — der Ring, in dem nicht nur alles zurückkehrt, sondern der zugleich alles Getrennte und in seiner Einzelheit Unvollkommene zu seiner Einheit zusammenschließt:

Um alles Grausen schließt sich still der goldne Ring.
In ihm liegst du wie ich und jedes Schöpfungsding (169).

Darum ist

Geburt und Tod verkettet
heil in den einen goldnen Ring (145).

Wie so der R i n g das Symbol der unversehrten, reinen Vollendung ist, so entspringt in diesem Zusammenhang dann die Erfahrung, die nicht nur dem Gedichtband den Titel gegeben hat, sondern die zugleich auch den eigentlichen Grund dieser unsrer philosophischen Beschäftigung mit dieser Dichtung bildet: die Erfahrung der „h e i l e n Welt":

Tief im innersten der Ringe
ruht ihr Kern getrost und heil (101).

Und auch wir sind aufgerufen, einmal „auf ewig heil zu sein" (254). Gegenüber der Unheimlichkeit der Welt, wie sie in der Existenzphilosophie erschreckend ans Licht getreten war, wächst hier eine neue Erfahrung heran, zart und noch zerbrechlich. Sie gewinnt an Wichtigkeit, an Bestätigung, daß es sich hier um einen notwendigen Fortgang handelt, dadurch, daß auch H e i d e g g e r mit genau demselben Namen dieses selbe grundlegende Phänomen angefaßt[10]) und W e l t e es, aus dieser Anregung heraus, von der religionsphilosophischen Seite weiter zu begründen versucht hat[11]). Aber „heil" ist diese Welt nicht in der Massivität ihres äußeren Bestandes. Es hieß ja auch in einem vorsichtigeren Sinn, daß sie in ihrem Kern „getrost und heil" sei. Es ist auch hier das Verhältnis von Außenseite und Innerlichkeit, so wie auch nur in diesem Innersten die Einheit allen Seins behauptet werden konnte. Und „heil" ist dieser Kern, darin rühren wir an sein letztes Geheimnis, grade in seiner ganzen Verletzlichkeit, gerade in seiner ganzen Weichheit und Schwäche.

Wenn aber die Welt „heil" nicht an ihrer Oberfläche ist, sondern nur in ihrem verborgenen Kern, dann ergibt sich auch für den Menschen die Sehnsucht und zugleich die Aufgabe, zurückzukehren zu diesem verborgenen U r s p r u n g:

heim in den Anbeginn (14).

Vor der Geburt, da war er noch geborgen. Darum kann es vom Menschen heißen:

Dein Vaterhaus heißt Ungeborenheit (77).

Und im Tode ist er wieder geborgen. Darum heißt es vom jung verstorbenen Kind, es ging

zurück in die alte Geborgenheit (81).

Der Mensch aber ist während des Lebens in die Ungeborgenheit hinausgestellt. Das ist die existentielle Erfahrung. Und diese kann gar nicht geleugnet werden. Die Frage aber ist, in welcher Weise man darüber hinauszukommen hoffen kann. Wenn es jetzt vom Menschen heißt:

im Unerschütterlichen
sollst du neu zuhause sein (210),

[10]) Martin H e i d e g g e r: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1951, S. 18 ff.

[11]) Bernhard W e l t e: Das Heilige in der Welt, Freiburger Dies Universitatis 1948/49.

so kann mit diesem „Unerschütterlichen" nicht mehr eine äußere Sicherheit des Lebens gemeint sein, sondern eine neue, verborgene, hinter der äußeren Ungeborgenheit gelegene andersartige Geborgenheit. So heißt es denn auch einmal ausdrücklich:

Los die Hände! Und vertraue
dich ins unermeßne Blaue (136).

Der Mensch soll also ausdrücklich auf alles Suchen nach einem Halt in der äußeren endlichen Welt verzichten. Es ist genau der Gedanke, den Jaspers als den „Halt im Unendlichen" bezeichnet hat. An einer andern Stelle ist auch von der „Gewalt der Stille" die Rede, die in ihrer Gewaltlosigkeit das Laute und Lärmende zu zwingen vermag.

In dieser neuen Ungeborgenheit soll der Mensch „getrost" (19) sein, so wie die Welt in ihrem Kern „getrost und heil" (101) ruht. So soll sich der Mensch von den „Engeln" der göttlichen Gegenwart „behütet" fühlen (21). Im Vertrauen auf diese tiefe Gesetzmäßigkeit heißt es

Die Welt liegt geborgen im schimmernden Netz,
im alten Vollzug und im stillen Gesetz...
Nun schlafe getrost (203).

„Getrost" ist an dieser Stelle das richtige Wort. Eine Kategorie, die, im Religiösen entsprungen, im Philosophischen bisher noch gar nicht entdeckt ist. Getrost ist der Mensch nicht in der massiven Sicherheit des äußeren Daseins und nicht in der Gedankenlosigkeit des alltäglichen Dahinlebens, sondern getrost ist der Mensch, wenn er im Wissen um die äußere Ungeborgenheit, nachdem er das Seinige getan hat, sich dem Walten der größeren Mächte anvertraut.

In diesem Sinn ist das Letzte bei ihm eine Haltung rückhaltloser Seinsbejahung, ein Rühmen des Lebens und ein Rühmen der Welt, im letzten ein einziger Lobgesang: „Lobgesang und Lobrauch" (107).

Wie geliebt klingt die Welt und wie gut (105).

So sagt Bergengruen dann im Rückblick auf sein eignes Leben:

und er rühmte zuletzt, was auch ihm je widerfuhr (271).

Und so ist dann das letzte Wort, nicht nur äußerlich das letzte Wort dieses Gedichtbands, sondern, bedachtsam an diese Stelle gesetzt, das letzte, verbindlichste Wort des Dichters selbst — ein Wort dieser äußersten Bejahung:

Was aus Schmerzen kam,
war Vorübergang.
Und mein Ohr vernahm
nichts als Lobgesang (272).

III.

Und dennoch hat es seine Schwierigkeit, diese beiden Dichter um einer gedanklichen Übereinstimmung in dem von ihnen vertretenen Weltbild willen einfach nebeneinander zu stellen. Es ist nicht nur das schwerere Gewicht des größeren Dichters in Bergengruen, das den Vergleich schwierig, und leicht auch ungerecht macht. Hier ist die sehr viel größere Tiefe echtester, aus den Untergründen aufsteigender Lebenserfahrung. Hier ist es darum auch sehr viel schwieriger, die auseinanderstrebenden Motive zur Einheit zusammenzuhalten. Und man möchte manchmal geneigt sein, die sehr viel leichter zu durchdringende systematische Einheit bei Jünger auf eine dem dichterischen Wort vorausgehende und dem Erlebnis schon die Bahn weisende Gedanklichkeit zurückzuführen. Wenn man mit all diesem Vorbehalt trotzdem einen Vergleich wagt, so fällt bei Bergengruen der sehr viel d u n k l e r e Klang auf. Es ist das dunkle Reich, das von unten her dem Menschen entgegendrängt, das ihn trägt und dem er zugleich dankbar verpflichtet ist:

Jeder Schritt rührt an die alte Nacht (76).

Es ist das Reich der T o t e n, in das hinein die Lebenden verwoben sind. Immer wieder ist darum von den Gräbern die Rede. Es sind aber darüber hinaus die dunklen dämonischen Mächte, ein Wissen von ihnen, das sich, um es aussprechen zu können, vielfach „abergläubischer", „heidnischer" Vorstellungen bedient, etwas Unheimliches und Gespensterhaftes, das in unser Leben überall eindringt. Vieles spricht da aus dem östlichen Volksglauben mit. Auch der Mond, diesem nächtlich-weiblich-flüssigen Reiche zugeordnet, ist ein immer wiederkehrender Gegenstand dieser Gedichte.

Man muß sich überhaupt fragen, warum so eigentümlich unheimliche, sonst sorglich von den Dichtern gemiedene Orte immer wiederkehren: „Die Wüstung" (56), „Der Komposthaufen" (41), das „alte Flußbett" (34), die „alte Mordstelle" (73), auch die „alten Schiffe" (60), die in Tang und Algen vermodern. Schließlich gehören auch die Gräber und die Ruinen Italiens in diesen Zusammenhang. Was ihn hier mit unwiderstehlicher Gewalt anzieht, scheint der Hauch der Verwesung zu sein, aus der in Brennessel und Gestrüpp neues Wachstum hervorbricht, der Charakter des Vergehens, der in jedem Entstehen als die unheimliche Voraussetzung enthalten ist. Es ist eben

unablässiger Entfaltung
urgeheimes Schöpfungsbett (41).

Oder eine andre immer wiederkehrende und bestimmende Erfahrung, oft auch mit der der Wüstung verbunden, ist die des M i t t a g s. Der Mittag, vor allem in der südlichen Landschaft, ist ebenfalls eine der tiefsten metaphysischen Erfahrungen und in seinem schweren und fast bedrückenden Glück mit dem Erlebnis der Zeitlosigkeit in

typischer Weise verbunden[12]). So war bei Nietzsche die Lehre von der ewigen Wiederkehr in unablösbarer Weise mit der des großen Mittags verbunden[13]), und daß bei F. G. Jünger, bei dem der Wiederkehrgedanke so bedeutsam war, die Erfahrung des Mittags fehlt, ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dessen schwerelose Leichtigkeit zu erklären. Bei Bergengruen umgekehrt ist der Mittag eine der in seinen Gedichten immer wiederkehrenden Erfahrungen, aber es ist wiederum bezeichnend für den eigentümlichen Charakter seiner Welt, in welcher Weise dies Erlebnis bei ihm abgewandelt ist.

Überall ist bei Bergengruen der Mittag eine Zeit der eigentümlich bedrängenden Leblosigkeit, in Öde und Wüstung mit besondrer Eindringlichkeit erfahren:

Oben erglüht
im Mittagsgestein der Felsen brütende Ödnis (30).

So beginnt das Gedicht vom „versiegten Brunnen":

Der Mittag versengte das Laub. Öder, verlassener Ort (33).

Mit dem versiegenden Wasser ist das Leben selbst ausgeblieben. „Der Quell versiegt" (257). Es ist „das brütende, schwüle, mittägliche Weltverstummen" (107). Es ist das „totenweiße, schwüle Mittagslicht" (157), der „sengende Mittagsschein", wenn Thymian und Krause Minze duften (36). Er spricht vom „heißen brütenden Frieden" (34), weil hier alles Leben erloschen ist. „Im schwülen Mittag" (249) versucht der Mensch von seiner Arbeit zu rasten. Vom „gelben Mittag" (250) spricht der Dichter, von dem „melonenfarbenen" Schein (257) als Ausdruck dieser eigentümlich fahlen Atmosphäre. Oder vom feuchten „silbrig-grünen" Laubwerk, in das das Mittagsleuchten nur verhüllt durchdringen kann (255).

Im Röhricht schlief der Wind. Gelassen rann das Licht.
Und Steigen und Vergehn lag still im Gleichgewicht (238).

Eine Stimmung des „G l e i c h m u t s" breitet sich aus. Und trotzdem liegt in dieser Mittagsstille eine drohende Unheimlichkeit verborgen:

Um Mittag geistert ein Zwang
die öden Heiden entlang.
Den Herden, den Hunden, den Hirten,
den Kindern und den verirrten
Beerensuchern wird bang (38).

„Wenn die Luft vor Hitze bebt", scheint eine „dunkle Kunde" vorüberzuschweben. Das Symbol der Schlange taucht in diesem Zusammenhang auf (30,36). Und der schlafende Gott, „der im Gesträuche schlief" (30), ist der Schrecken erregende Pan, ist „das junge Kind Dionysos", selber (257). Die typischen Erfahrungen des Mittags sind also ganz ins Lastend-Drückende gewandt, ganz ohne das eigen-

[12]) Vgl. meine Darstellung: Der Mittag, Studia Philosophica, Bd. VIII, 1948.
[13]) Vgl. meine Darstellung: Nietzsches Lehre vom „großen Mittag", in: Das Wesen der Stimmungen, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1943.

tümliche Glück, das in den sonstigen Zeugnissen damit verbunden zu sein pflegt.

Damit verbindet sich die andre Stimmung, die immer wiederkehrend diese Gedichte durchzieht: die der Schwermut. Gegenüber der Heiterkeit der Jüngerschen Welt ist hier eine eigentümlich zehrende Sehnsucht: die „Abendschwermut" (201), die „Schwermut unendlicher Abende" (35), die „wilde Schwermut der Unendlichkeit" (73), „die Schwermut tropft vom Geäst" im nebligen Herbst (220). Überall wartet die Schwermut auf den Menschen: „Abends die Schwermut wartend am Herde" (248).

Die alte Schwermut überkommt uns herber (216)
im Herbst.

In ihre Schleier hüllte mich die Schwermut allerorten ein (247).
Seele, in Schwermut gefangen
wie in schwarzem Kristall (151).

Und endlich ist hier das erschütternde Nachtgedicht zu nennen:
O Traurigkeit der Welt! O Welt der Traurigkeit (197).

Immer wieder ist hier die Schwermut die dunkle Macht, die den Menschen „einhüllt" und „gefangen" nimmt, die ihn von jeder Teilnahme an der farbigen und lebendigen Welt ausschließt. Sie ist ein so bestimmender Grundzug, daß wir an ihr nicht vorbei können, sondern fragen müssen: Was hat es mit dieser Schwermut auf sich?

Kierkegaard, der in seiner Schwermut den Angelpunkt seines Lebens sah, ging auf die alte mittelalterlich- christliche Bestimmung zurück, die in der Schwermut eine Todsünde sah, nämlich die, nicht tief und innerlich zu wollen. Als Sünde ist die Schwermut bei Bergengruen sicher nicht mehr verstanden, sie ist zum reinen Stimmungszustand geworden, der sich über den Menschen legt, aber von der ursprünglichen Bestimmung ist noch etwas erhalten geblieben: Es ist eine eigentümliche Lähmung des Willens, ein Gefühl, daß doch keine Anstrengung lohne und alles vergeblich sei. Sie ist in besondrer Weise der Vergänglichkeit zugeordnet, darum in den Gedichten auch so oft im Zusammenhang mit dem Herbst genannt. Lenau war in der weltschmerzlichen Stimmung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, die so manche Motive der Existenzphilosophie vorwegnahm, der ergreifendste Ausdruck dieser Schwermut:

Daß alles vorübersterbe,
ist alt und allbekannt;
doch diese Wehmut die herbe,
hat niemand noch gebannt.

So gehört die Sehnsucht und die Wehmut hinein in den Kreis der existenzphilosophisch bedeutsamen Stimmungslagen. Daß man die Angst und die Verzweiflung und auch die Langeweile bei Kierkegaard aufgriff, aber nicht die sehr viel tiefer bei ihm verwurzelte

Schwermut, hat für die Zuspitzung des existentiellen Denkens bedeutsame, noch nicht hinreichend untersuchte Gründe. Irgendwie war offensichtlich die Schwermut — hierin der Sehnsucht eigentümlich verwandt[14]) — eine zu leise, zu langsam ergreifende Stimmung und darum für die existentielle Zuspitzung auf den Augenblick zu fernliegend. Und doch hängt das ganze Problem der Vergänglichkeit unlösbar mit der Schwermut zusammen. Sie ist es, die den Menschen am Beständigen und Überdauernden verzweifeln läßt. Und darum ist die Überwindung der Schwermut die Form, in der sich für Bergengruen die Überwindung der negativen Kräfte vollzieht. Aber während die Angst in der Entschlossenheit durch einen Willensimpuls überwunden wird, ist das Erschwerende der Schwermut, daß sie in dieser Weise unangreifbar ist und nur im langsam kommenden Glauben allmählich zurückgedrängt werden kann. Darum schwindet auch die Schwermut bis in die letzten Gedichte hinein nicht. Schwermut und Seinsgläubigkeit halten sich im beständigen Gleichgewicht, und erst langsam löst sich daraus das Wort einer letzten Bejahung.

Bei dieser ungeheuren Verschiedenheit der beiden Welten verwundert es zunächst, daß auch hier die s i l b e r n e Farbe das Bild der ganzen Landschaft bestimmt. Es verwundert zunächst, denn wie verträgt sich die kühle Leichtigkeit des Silbers mit der Schwere und dem oft bedrängenden Charakter dieser Welt?

Eine Gruppe von Belegen hebt sich dabei von vorn herein heraus. Es ist das silberne Reich der Gestirne:

„Der Bär sprüht geduldig den silbernen Schein" (203), „wie mit silbernem Gewinde" bekränzt sich die Nacht (204). Es ist das „Silbergefieder" der Sterne (229), die „Silbersaat der Leoniden" (226), er spricht von „der Sternenjungfern silberblank gesticktem Mieder" (261), „silberblanke Hilfsgelübde" (265) sind die Dioskuren, und der Mond ist das „silberne Trinkhorn der Nacht" (205). Aber überall ist hier die kühle Vollkommenheit des Silbers der unerreichbaren Welt der Gestirne zugeordnet, fern von dem Reich der Menschen, ja überhaupt des irdischen Lebens.

Nun kommt es ganz gewiß ebensosehr auch in der irdischen Welt selber vor und berührt sich hier in vielem mit den Bildern bei Jünger. Hier ist es „der Vögel silbrige Leichtigkeit" (30), „Amsellieder in silbernem Hauch" (263), die „silberkühle Flut" (208).

Silber singt der Bach vom Distelhang,
silbern Vogelruf und Glockenklang . . . . .
Silber strömt aus dunklen Wasserspeiern . . . . .
Fische liegen silberblank zu Kauf.
Silbern an versteckten Landeplätzen,
silbern tropfts von ausgespannten Netzen . . . . . (252).

[14]) Vgl. Hans K u n z : Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Basel 1946, der in diesem wichtigen Werk eine ausführliche Deutung der Sehnsucht entwickelt, vgl. dazu meine Besprechung: Die Sammlung, III (1948), H. 6.

So sind es die „Silberblitze" der Sicheln (213), die „silberblanken und purpurflossigen" Leiber der Fische (215), das silberne Gefieder der Taube (186, 131, 252). Überall ist es hier eine feine, metallene Leichtigkeit, die Heiterkeit dieser zerbrechlichen Welt.

Aber bezeichnend ist jetzt, wie das Silber einen andern Charakter annimmt. „Silbrig-grün" ist das dämmernde Licht des Mittags (255), es sind „grünliche Wellen im silbernen Licht" (32) oder „nur ein Hauch vom Silbergrauen" auf dem Wasser, dem ein „perlmutterfarbner Streifen" am Himmel entspricht (212). Das Silber der Fische war durch die purpurfarbenen Flossen nuanciert (215). Und wenn man dann eine andre Reihe von Beispielen zusammennimmt: die „silberfarbenen Rinder" (31), den silbernen „Büffel im Gespann" (252), das „silberne Laub" der Olive (250),

silbern steigt der Ölbaum hügelan (252),

„das silberne Öl in der Tiefe des Mittags" (270), das „matte Silber" in den Winterschleiern, ja selbst der „Silberspur" der Schnecke (234), so wird deutlich, daß hier ein andres, mattes, samtenes und weiches Silber gemeint ist, das ganz und gar nicht mehr kühl und heiter und lebensfern ist, sondern weich und voll verhaltener Wärme. Es ist das weiche und fast staubige Silber der Ölbäume in der heißen Mittagslandschaft Italiens gegenüber dem morgendlich glitzernden Wellenspiel des Bodensees: Die Verschiedenheit dieser beiden frei gewählten Landschaften, die zum großen Teil den Hintergrund dieser Gedichte bilden, verdeutlicht noch einmal die Verschiedenheit der beiden dichterischen Welten.

EIN BRIEF VON ALEXANDER VON DER MARWITZ

Alexander von der Marwitz[1]*, eine vollkommene Jünglingsgestalt aus dem Zeitalter der Romantik, war ein Bruder des bekannten Generals und Freund der Rahel Varnhagen. 1809 hatte er den österreichischen Feldzug mitgemacht und 1813 gleich nach der Yorkschen Konvention von Tauroggen war er mit kosakischen Regimentern des Generals Czernischeff von Ostpreußen aus aufgebrochen. In einem Gefecht gegen polnische Infanterie im August in der Nähe von Wittenberg war ihm die rechte Hand von Säbelhieben zerhackt und zerhauen worden. Als Rekonvaleszent in Prag*[2]*, wohin*

[1]) Die beste Schilderung seines Lebens ist noch immer die von Th. Fontane: Wanderungen durch die Mark Brandenburg II: Das Oderland, Stuttgart 1919[15], 254 ff; vgl. auch Luwig von Gerlach: Aufzeichnungen aus seinem Leben I, (Schwerin 1905), 46f. Neuestens behandelte ihn W. Rehm in Dt. Vierteljahrsschrift 1950, H. 4.

[2]) Über seinen Prager Aufenthalt schreibt Th. Fontane aaO. 274 in seinem Lebensabriß Marwitzens: „Dieses Vierteljahr, das letzte, das ihm zu leben bestimmt war, ging wie ein Friedensschein über der Unrast seiner Tage auf. Dem Frieden, dem er nachgeeilt war, ohne ihn finden zu können, hier (sc. in Prag) fand er ihn und hier durfte er ihn finden."

er am 15. September gekommen war, schrieb er diesen Brief mit schwer leserlicher krakliger Handschrift an seinen Freund Leopold von Gerlach, der um diese Zeit als Adjutant im Blücherschen Hauptquartier tätig war.

Beide jungen Männer kannten sich seit 1808 aus Potsdam und von Schleiermacherschen Teeabenden her (vgl. ZRGG II, 4, 358). Alexander von der Marwitz war der typische Romantiker mit einer pantheistisch gefärbten Religiosität, während der junge Gerlach schon damals „christlich-deutsch" gewesen ist, wie ein aufschlußreicher Brief Alexanders an die Rahel aus Potsdam vom 7. April 1812 erkennen läßt, in dem dieser Leopold v. Gerlach folgendermaßen charakterisiert:[2a])

„Der einzige Mensch, den ich sehe und viel sehe, ist der kleine Gerlach. Er hat viele gute und vortreffliche Eigenschaften, die ich anerkenne und liebe, aber er paßt nicht recht für mich, und ganz nahe werden wir uns wohl nie kommen. „Seine Augen geben mir keine Sicherheit" muß ich von ihm sagen, wie Sie mir einmal von Heinrich Kleist. Er ist mehr munter, frisch, geistreich und unruhig, als tiefsinnig oder stätig; sein Leben glänzt in lauter hellen Farben, der Ernst und die Regel fehlen. Daher quält er mich, auch äußerlich, denn er arbeitet wenig, am Nachmittag nie, und da ihn die übrigen Zirkel ennuyieren, so will er in diesen seinen Freistunden immer um mich sein, welches mir lästig wird, wie Sie denken können und um so mehr, da er oft abgestumpft ist und dann gerade hierher kommt, um seine Langeweile auf mich zu übertragen. Ich streite ungeheuer mit ihm über die Prinzipien, die höchsten Dinge, namentlich die Religion halbe Nächte hindurch; er führt seine Sache dabei sehr geschickt und gewandt und witzig und hat daher oft das Übergewicht über mich, aber es geht nicht still in ihm zu; er wird heftig, leidenschaftlich, ist mehr aufgereizt als durchdrungen und hält so von sich und andern die milde, gesammelte, frommdemütige Stimmung ab, der sich das Höchste allein offenbart. Unsre Gespräche der Art sind daher wohl interessant und üben mich, aber sie führen nicht zur Begeisterung. Er verachtet und bekämpft alle Philosophie auf eine übermütige Weise, will dagegen durchaus religiös und christlich in seinen Ansichten sein, er ist aber das Letzte mehr, weil er dadurch einen Gegensatz erhält gegen die Wissenschaft und einen Haltungspunkt für seine Gesetzlosigkeit, als aus Durchdrungenheit und stiller Überzeugung. — Ich weiß nicht, wie ich über ihn fortfahren soll; ich möchte ihn nicht sehr tadeln, denn nehme ich das ab, daß er die stille sanfte Erregtheit der Seele nicht kennt, die Frühlingstage des Gemüts nicht, wo die innere Sonne warm scheint, der Himmel blau ist und still und die Erde in dichtem Grün steht, — nehm' ich dies ab (freilich ist es viel), so kann ich ihn nicht genug loben; er ist klug, sinnig, ganz wahr, fein und scharf auffassend, beredt, auf die glücklichste Weise witzig; seine schönen braunen Augen können einen überaus angenehmen, zutunlichen, liebenswürdigen Ausdruck gewinnen. Grünes kennt er nicht, — böse Folge aus bösem Ursprung. „Sie scheinen zuweilen eine ganz sentimentale Liebe zur Natur zu haben", sagte er mir einmal, halb im Spaß, halb im Ernst. Auch aus Musik macht er sich nichts; überhaupt versteht er die Erscheinung des Göttlichen im Leben, die Würde der Natur nicht und sucht daher einen bewußten persönlichen Gott jenseits der Welt, er giebt nicht zu, daß Gott nichts ist als das tiefe mystisch geheimnisvolle, einfache, unbedingte, über die Persönlichkeit

[2a]) Urteile Gerlachs über Marwitz, die seine „Bestimmtheit, Kraft und Klarheit" rühmen, finden sich in Briefen von 1812 an seinen Freund Sieveking, die Leonie v. Keyserling in Studien zu den Entwicklungsjahren der Brüder Gerlach, Heidelberg 1913, 146 ff abgedruckt hat.

eben so wie über die tote Unpersönlichkeit erhabne Dasein, die Idee, vor der der ganze wilde Tumult der Welt in leerem Schein dahinstirbt, das Böse nicht ist, also auch keiner Erklärung bedarf, und in der die ganze Fülle der Welt körperlich und ganz geistig zugleich ruht. Ach, liebe Freundin, wie unzulänglich sind Worte, wie schwach die Gedanken, wenn sie sich an dieses höchste Ziel wagen; in einzelnen Momenten kann sich ihm die Seele nahen und ein Strahl des göttlichen Lichts kann sie treffen und augenblicklich sinkt sie zurück."

Dieser Brief ist von Heinrich Meisner (Rahel und Alexander von der Marwitz, Gotha 1925, 230 f.) veröffentlicht worden. Nunmehr folge der bisher ungedruckte Brief Marwitzens an Leopold von Gerlach, der mir von Herrn Landrat a. D. Klaus von Gerlach aus seinem Familienarchiv zur Veröffentlichung freigegeben wurde; weitere Briefe Marwitzens enthält dieses Archiv nicht. *H. J. Sch.*

ALEXANDER VON MARWITZ AN LEOPOLD VON GERLACH

Prag d. 2t. Novbr. 1813,

Je me tue à Vous écrire, ami volage et perfide und Sie antworten nicht. Von dieser Phrase ist wenigstens das wahr, que je me tue in Langeweile; Mißmut und Apathie streiten sich um meinen Tag. Wie es mit meiner Hand steht, werden Sie ungefähr aus diesen Zügen beurteilen, die mit der rechten geschrieben sind; in den oberen Fingergelenken ist sie ziemlich beweglich, in den unteren aber, wodurch sich die Finger mit der Hand verbinden, ist sie es garnicht. Der Arzt versichert zwar, sie würde es bei fortgesetzter Kur wohl noch werden und theils durch diese Versicherung, theils durch Androhung von Rose und des Wiederaufbrechens der Wunde im Fall ich jetzt ginge, hat er mich bestimmt, diesen Monat noch hier auszuhalten[3]). Zwar um aufrichtig zu reden, mein liebster Leopold, ist es mehr meine jetzige Apathie, die mich hier zurückhält, als der Zustand meiner Glieder, obgleich dieser letzte mir einen gegründeten Anspruch auf einen Kavalerieposten gibt. Hätte ich nur eine Aussicht auf ein interessantes Verhältnis, so hätte ich mich des Teufels an die vernünftigen Reflexionen gekehrt, die mich hier halten, und wäre fort. So aber gibt es nicht Langweiligeres und unfruchtbareres als die Parteigängerwirtschaft mit den Russen weiter zu treiben. Die war nur solange erträglich, als ich im Stande war, immer vorn zu sein, die Avantgarde zu führen pp; welches nun nicht mehr geht. Ferner bestimmt mich der Gedanke, daß die interessantesten Momente vorüber sind, der in Mißmut und Stumpfheit ausartende Ärger, von den 6 großen Schlachten dieses Feldzugs keine einzige gesehen zu haben. Ich drücke dies sehr äußerlich aus, aber Sie verstehen mich wohl. Daß ich, wie man sagt, die Actionen nicht mitgemacht habe, ließe ich mir, wie Sie

[3]) Vgl. Brief Rahels an Varnhagen vom 4. XI. 1813 (Briefwechsel zwischen Varnhagen und Rahel III, Leipzig 1875, 190): Ich weiß nicht, wann Marwitz reist; er ist gesund, mit einer lahmen Hand und badet sie in Kräutern und Blut. Sie bessert sich sehr, wird aber lahm bleiben, glaube ich. Er lebt ganz mit mir und will und sucht auch nichts anderes."

denken können, noch gern gefallen, obgleich die rasche und energische Tätigkeit, zu der sie zwingen, schon interessant genug und an sich ein großer Genuß ist. Aber das Innere der Begebenheiten, die Motive, die Gedanken, die Fülle von anregenden und niederschlagenden, ernsthaften, komischen seltsamen Dingen, die den äußeren Umriß der Begebenheiten ausfüllen, nicht mitbetrachtet, gerade dies, was ich besser oder mindestens so gut als irgend einer würde gewürdigt und in mir genutzt haben, dies nicht miterlebt zu haben, ist widrig genug, ja es ist empörend, wenn ich bedenke welche Schmorer, Narren und Schufte meine Stelle eingenommen haben. Warum sind wir nicht zusammen gewesen? Wir gehörten natürlicher Weise zusammen, ich natürlicher Weise in Ihr Hauptquartier, welches denn doch das gescheuteste, geistreichste und lebendigste in Europa ist.

Chanson mets ici fin
ceux sont trop lamentables.

Aus dem, was ich Ihnen bis hierher geschrieben habe, mögen Sie ermessen, wie es mir geht. Bis vor 14 Tagen war ich ziemlich fleißig mit Lesen, seitdem ekeln mich die Bücher an; halb aus mißmutiger Langeweile, halb aus Neigung warf ich mich mit ziemlicher Heftigkeit in eine Liebschaft, aber leider ist sie durch meine Ungeschicktheit und auch durch äußere Verhältnisse ins Stocken geraten, und ich weiß nicht, ob ich sie wieder werde in Gang bringen können. Nun stehe ich des Morgens um halb 10 auf, sitze den Vormittag im düstern und engen Loch, wo neben mir an Kinder quarren, Mägde schreien und singen und ein unendliches Essen gekocht wird, kurz wo ich auf das unangenehmste und gemeinste gestört werde. Gehe ich aus, so geschieht es durch ungeheuren Kot und unter einem trüben Himmel, der mich noch mehr verdumpft und beengt. Ich sehe wenig Menschen; Tieck und Niebuhr sind fort, Genz ist sehr beschäftigt und besucht seine eigenen Gesellschaften. Die hiesige vornehme Welt ennuyiert mich furchtbar, und zu der kleinen allerliebsten sehr hübschen naiven durch und durch wahren und freundlichen Wienerin, die ich vorhin meinte, gehe ich seit einiger Zeit nicht mehr, weil sie zu albernen Verwandten gezogen ist, von denen sie den ganzen Tag belagert wird. Es bleibt mir also nur Rahel, die mit mir in dem nämlichen Hause wohnt und Mde. Brede[4]), eine hiesige Schauspielerin, ebenfalls meine Hausgenossin, eine starke recht sehr hübsche Brünette von einer heitern lebhaften und teilnehmenden Natur, mit der ich auf dem besten Fuß bin, ohne daß sie einen näheren Reiz über mich ausübte. Rahel trägt, wie Sie wissen, seit vielen Jahren wirklich den Tod im Herzen; sie zwingt und stimmt sich nur

[4]) Auguste Brede wirkte 1811—15 in Prag und ging danach ans Hoftheater in Stuttgart. Über diese Schauspielerin, die auch von Clemens Brentano verehrt worden war, vgl. jetzt W. Rehm: Cl. Brentanos Romanfragment „Der schiffbrüchige Galeerensklave vom Todten Meer". (Abh. Akad. d. Wiss. Berlin, Phil.-Hist. Kl. 1948, Nr. 4, 17 ff.).

zur Heiterkeit; wenn also der andere so gestimmt ist wie ich halb langweilig und leer, halb traurig auch wohl ärgerlich, so können Sie denken, was da für ein Verhältnis und für eine Unterhaltung entsteht[5]). Und damit Sie den einzig heitern Punkt in meiner Existenz auch in dem gehörig gedämpften Lichte sehen, so müssen Sie wissen, daß ich die Brede, die andere Verhältnisse hat, auch wenig spreche und meist nur sehr obenhin. Sie sehen also, die Farbe meiner Tage ist grau in grau. Genug von einer ernsthaften und reizlosen Gegenwart. Was nun die Zukunft angeht, so sehen Sie ein, daß ich bei Czernishef[6]) nichts mehr was bin. Bei einem solchen Corps muß man, wenn man tätig sein und sich vorwärts bringen will, beständig mit dem Säbel in der Faust voran sein. Das kann ich nicht mehr. Ich bin nur als Adjutant eines Generals, der ein größeres Commando hat, oder im Generalstab zu gebrauchen. Sprechen Sie doch mit Müffling, und Rühle darüber, ob man mich in dieser Qualität wenn auch ohne Titel in Ihrem Hauptquartier anstellen kann, und schreiben Sie es mir. Sie sehen, mit dem Schreiben geht es passabel. Anfang künftigen Monats gehe ich bestimmt ab und komme vielleicht in Ihr Hauptquartier.

Adieu, mein liebster Leopold; ich habe mich die ganze Zeit unglaublich oft nach Ihnen gesehnt, Sie auch zuweilen nach mir? Erinnern Sie sich, wie vor einem Jahr um diese Zeit unsere Landmärsche anfingen? Ich setze voraus, daß Sie wohl sind und daß Sie meinen Brief aus den ersten Oktobertagen durch Willisen erhalten haben. Meine Adresse in Prag: in der Fleischhackergasse Nr. 681 bei Frau von Reimann.

A. Marwitz.

Grüßen Sie Müffling, Rühle, Steffens, Harlem.

Anfang Dezember ist Marwitz aus Prag aufgebrochen zum Yorkschen Korps in Frankfurt a. M., wo er als diensttuender Adjutant dem General v. Pirch beigegeben wurde. Die fast 40jährige Rahel, seelisch verbogen und mißwachsen, die unter der schon von Heinrich von Kleist erkannten Disharmonie zwischen schwankendem Gefühl und übersteigertem Intellekt erheblich litt, klagte über seinen Fortgang und beklagte sich zugleich in ihrer exaltierten Weise über

[5]) Immerhin berichtet Rahel zwei Tage später an Varnhagen, daß sie „über alles die knetendsten herrlichsten Gespräche mit Marwitz führe." Viele Gespräche über Goethe nennt sie anderwärts.

[6]) Fürst Alexander Iwanowitsch Czernischeff (1779—1857) ist zumal dadurch bekannt geworden, daß er durch Bestechung den französischen Operationsplan gegen Rußland von 1812 in Erfahrung gebracht hatte. Im Frühjahr 1813 war in Berlin der Name des russischen Reiterführers wegen seines kühnen Zugs gegen den französischen General Angerau in aller Munde. Vgl. auch Marwitzens Schilderung Czernischeffs vom 12. VIII. 1813 im Brief Nr. 97 (Zählung Meisner) an die Rahel.

ihn und seine Liebeleien bei ihrer Freundin Caroline von Humboldt[7]). Dann aber fährt sie fort: „Er quälte und erfreute und störte mich den ganzen Tag; er ist der letzte heimatliche Mensch hier in diesem Winkel aller Ungesellig- und Unbequemlichkeit. In ihm sehe ich ganz Preußen . . . . .“

Zwei Monate später ist Marwitz schon gefallen. In der Schlacht von Montmirail in der Champagne ist er 26 Jahre alt am 11. Februar 1814 im Gehölz von Bailly tötlich verwundet worden. Seine Leiche wurde nicht gefunden. Rahel schrieb, als sein Tod feststand, über ihn: „Jeder seiner Freunde fühlt seinen Tod nach Maßgabe des eigenen Werthes“.

MISCELLANEA

EZRA'S PALESTINE AND PERICLEAN ATHENS

Between 460 and 450 B. C. or so Dor, the well known Phoenician coastal city of Palestine below Mt. Carmel[1]), formed part of the Attic Empire during the time of its greatest expansion under the leadership of Pericles. This city of „Doros“ was assessed for the tribute list of 454 B. C. as has been made certain recently from a fragment of the antiquarian and collector of Attic decrees Krateros. The ancient port served as a rather vital base for the Athenian naval convoys which brought armed assistance via Cyprus to Egypt, after the Nile country, simultaneously with a rather dangerous revolt of Hystaspes, a son of Xerxes, in Eastern Iran, had thrown off the hated yoke of the Persian king Artaxerxes I under Inaros and Amyrtaios in 461 B. C. or so.[2]) Although the existence of a Palestinian base of Early Periclean Athens has been accepted for

[7]) Br. v. 7. XII. an Caroline aaO. 229. Caroline tröstete in ihrer Antwort vom 15. d. M. die Freundin folgendermaßen: „Denn nur zu wohl kenne ich die Pein, die darum bitterer wird, weil Geliebte sie uns machen. Aber die Ursachen, die Marwitz dir zur Unzufriedenheit gegeben, kommen wohl nur von der Unruhe und Verwikkelung des Moments.“ Die unruhige Sehnsucht des Kampfes beherrsche die Männer jetzt einzig und allein. (Briefwechsel zwischen Karoline v. Humboldt, Rahel und Varnhagen, ed. A. Leitzmann, Weimar 1896, 137).

[1]) Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, art. Dora (2); Doros (1).

[2]) Cp. Steph. Byz. s. v. Doros, and now B. D. Meritt-H. T. Wade-Gery-M.-F. Mc Gregor, „The Athenian Tribute Lists“ (= ATL) III (1950), pp. 9 f., 22, 260. For Pericles' Egyptian expedition cp. in detail ATL III, pp. 168, 174, 177, 253, 260 f.; W. Wallace, „The Egyptian Expedition and the Chronology of the Decado 460 —450 B. C.“ Transact. Amer. Phil. Assoc. 67 (1936), pp. 252 f.; H. D. Westlake, „Thucydides and the Athenian Disaster in Egypt.“ Class. Philol. 45 (1950), pp. 209 f.; A. T. Olmstead, „History of the Persian Empire“ (1948), pp 303 f., 308 f. For the Eastern Iranian revolt of Hystaspes cp. Diodor. XI, 69; Olmstead, op. cit., p. 290; Pauly-Wissowa, R. E. art. Hystaspes (4).

Some time after the Athenians had given up Dor, if not earlier, the territory of this port and that of Joppe seem to have been given to Sidon by the Persian government. Cp. Pauly-Wissowa, R. E. art. Sidon (col. 2220); K. Galling, „Syrien in der Politik der Achaemeniden bis 448 v. Chr.“ Der Alte Orient 36, 3/4 (1937), p. 47.

more than eighty years[3]) this fact has never yet been used for elucidating Palestinian and Jewish religious history as far as is known to me.

One should keep in mind, in this connection, that, according to the Old Testament, Ezra left the Persian capital Babylon for Palestine with well equipped and armed Jewish volunteers and their families in the first month of year seven of the Persian king Artaxerxes I, i. e. in April 458 B. C., as Babylonian cuneiform documents and an Aramaic Elephantine papyrus establish[4]), reaching the Holy Land in the fifth month of the same royal year.[5]) This happened two years or so later than the time when the Periclean plan of assisting rebellious Egypt against the Persians had become a world historic fact and fighting in Phoenicia near Dor had begun.[6]) That 458 B. C. was a dangerous year for the western provinces of the Persian realm is obvious from the Biblical reports according to which Ezra had found it most useful psychologically to promise Artaxerxes I special divine protection from all his enemies. The great Jewish leader had obtained generous money support and vital privileges for the Jewish community in Palestine in this way, but could not dare to ask for the much needed army protection by the king's much harassed forces for his Jewish caravan to Jerusalem owing to his promises to the king.[7])

If we are rigth the new strength which Ezra was authorized to give to the Jewish settlement in and near Jerusalem which had owed its reappearance to Cyrus the Great was urgently needed from the point of view of the Persian government to make defections in Palestine to the Athenians less dangerous about which we actually have some source evidence[8]). The Biblical date for Ezra's return to Jerusalem and for his subsequent reforms has been doubted occasionally, especially in recent years.[9]) As appears from the foregoing there is no historical reason for such deviations, especially as the official documents in the book Ezra appear to be genuine[10]). More than that there is no alternative date which could be suggested for Ezra's reform which would be as understandable as 458 B. C., a year during which the vital needs of Persian domestic and foreign policy during the time of a two front attack against Artaxerxes I overshadowed all other considerations.

[3]) U. Köhler, „Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des delisch-attischen Bundes." Abh. Berl. Akad. (1869), p. 121 not. 3. 207; E. Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" II[4] (1907), p. 139 note 182.

[4]) Cp. R. Parker-W. H. Dubberstein, „Babylonian Chronology 626 B. C. — A. D. 45". Chicago Stud. in Ancient Oriental Civiliz. 24[2] (1946), pp. 15,30.

[5]) Ezra 7, VIII, IX.

[6]) ATL III, pp. 177 f.; Inscript. Graec. I[2] (1924), no. 929 = M. N. Tod, „A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C." (1946), no. 26.

[7]) Ezra 8, XXII.

[8]) Pauly-Wissowa, R. E. art. Megabyzos (2); Galling, op. cit., p. 47; Olmstead, op. cit., p. 312.

[9]) Cp. with bibliography, especially on Professor Torrey's theories, N. H. Baynes, „Israel Among the Nations" (1927), pp. 123 f., 272; S. W. Baron, „A Social and Religious History of the Jews" III (1937), p. 23; J. St. Wright, „The Date of Ezra's Coming to Jerusalem." Tyndale Old Testament Lecture 1946 (1947); H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah" in S. Löwinger-Jos. Somoggi, Ignace Goldziher Memorial Vol. I (1948), pp. 117—149.

[10]) H. H. Schaeder, „Ezra der Schreiber" (1930); Galling, op. cit. pp. 29 f.; E. Bickermann, „The Edict of Cyrus in Ezra I.", Journ. Bibl. Lit. 65 (1946), pp. 249 f.

Linguistic objections against such a date from the occurence of unusual and late idioms in the Book Ezra, if they should be proved to full satisfaction one day, would nevertheless only pertain to the date on which the preserved version of the book was published, but not to Ezra's chronology as such. But the world historic position of Palestine in the struggle between Persia and Periclean Athens may have some importance for the understanding of the Book Job also. It is not our intention to discuss the difficult problems of a possible influence from Attic tragedy on the author of this great Biblical book in this article.[11]) But with Athenians stationed in Dor from 460 to 450 B. C. or so such influences of Hellas on Israel, to whatever extent they may have existed, are to be explained very easily. Perhaps even Sophocles and Euripides in person, and certainly many of the numerous Greek admirers of Attic tragedy during the time of its unsurpassed efflorescence, were on naval duty with Athenian and allied warships at Dor during these years. As can be shown in many other ways[12]) Hellenism in the Orient is in fact as early in its gradual beginnings as the Periclean Age.

Fritz M. Heichelheim.

VERGIL UND DIE SIBYLLINEN

OTTO WECKER zum 31. 8. 1951 gewidmet

Daß Vergil sibyllinische Studien gemacht hat, ist nach seinem berühmt gewordenen VI. Buch der Aeneis selbstverständlich. Hier soll die Frage erörtert werden, ob und welchen Einfluß das III. Buch der uns erhaltenen Oracula Sibyllina auf Vergil ausgeübt hat[1]), und zwar auf die im Jahre 40 v. Chr. entstandene IV. Ekloge. R. C. Kukula, Römische Säkularpoesie (Leipzig 1911, 62) scheint mir mit Recht darauf hinzuweisen, daß Vergil die Löwen von der jüdisch-hellenistischen Sibylle (III 791) übernommen habe, deren Heimat nicht Italien, sondern das löwenreiche Ägypten gewesen sei: „Ja, die Löwen waren geradezu notwendig für den Stil des Orakels und wurden mit Absicht beibehalten, um den Leser an die Quelle der Prophezeiung zu erinnern. An dieser Quelle hat dann Vergil allerdings die politisch-eudämonistischen Hoffnungen der Römer mit der morgenländischen Botschaft von einem kommenden Sotér, die Idee des römischen Imperiums mit der jüdischen Messiasidee zusammenzugießen, kein Bedenken getragen. Insofern könnte man ... von gewaltsamer Kontamination reden und den Kirchenvätern recht geben, wenn sie das Gedicht als eine messianische Prophezeiung eines Heiden erklärten. Denn auch sonst weist noch mancherlei auf Vergils vertraute Bekanntschaft mit der jüdischen Sibylle hin: so ist z. B. mit omnis feret omnia tellus (Ecl. IV 39) gewiß nicht, wie man übersetzt, ‚jedes Land', sondern vielmehr ‚die ganze Erde' im Sinne von Sib. III 271 πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης, also die ‚Allmutter Erde' der jüdischen Prophetin (Sib. III 675 u. 714 γαῖα δὲ παγγενέτειρα σαλεύσεται-)

[11]) M. Jastrow, „The Book of Job" (1920), pp. 185 f.; H. Th. Fowler, „A History of the Literature of Ancient Israel from the Earliest Times to 135 B. C." (1927), p. 327.

[12]) Cp. for example the evidence given by Olmstead, op. cit., pp. 268 f. and W. F. Albright, „The Archaeology of Palestine" (1949), p. 143. During the period of Isaiah 66, XIX/XX Jewish settlements were supposed to exist in Tartessos, Lydia, and Jonia.

[1]) Das berühmte Kamarina-Orakel Verg. Aen. III 700 f. ..... et fatis numquam concessa moveri / adparet Camarina procul.... scheint auf Or. Sib. III 726 μὴ κίνει Καμάριναν, ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων zurückzugehen. Jedenfalls führt Geffcken im Apparat an erster Stelle Vergil an mit Schol. Veron. p. 92, 30 Keil. [Auch der umgekehrte Fall ist denkbar].

gemeint[1a]). Angelpunkt aber bleibt wohl jene Idee vom kommenden Heiland und Gottmenschen, die so spezifisch jüdisch und sibyllistisch ist, daß m. E. eine direkte Beziehung Vergils zu dem in seinem Grundstock um 140 v. Chr. entstandenen, durch Jesaias beeinflußten III. Sibyllenbuche nicht geleugnet werden kann." Vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924, 145 ff.; W. Weber, Der Prophet und sein Gott, Leipzig 1925, 58 f.; ferner meine Ausführungen im Pastor Bonus (Trier 1934, 414—425): „Horaz und Vergil und die jüdische Sibylle" (dort sind die wörtlichen Anklänge zusammengestellt). Und G. Erdmann, Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932, 82 ff., hat zur Erklärung von Vergils Sotergedicht Or. Sib. III 652—731 herangezogen, deren Eschatologie in folgenden drei Akten verläuft: I. Erscheinen des Messias (652 ff.), II. Der eschatologische Krieg gegen die heilige Stadt (663 ff.), III. Das Friedensreich (702 ff.). — Das mag für die direkte Benutzung der „Sibylle" durch Vergil genügen[2]).

Läßt sich nun nicht auch der umgekehrte Fall denken, daß eine spätere Sibylle Vergil benutzt hat? Das zeigt die zweitälteste Sibylle in Buch XI (= IX: zwischen VIII und XI sind nicht, wie man glauben könnte, zwei Bücher ausgefallen, sondern durch andere Zählung in Ω ist die Bezeichnung der Bücher XI—XIV entstanden, die eigentlich IX—XII lauten müßte, falls man es nicht vorzieht, Buch VIII in drei Teile zu zerlegen, wie es gleichfalls teilweise im Überlieferungszweig Ω geschehen ist, also VIII 1—216 als VIII, VIII 217—428 = Buch IX, 429—500 =

[1a]) Bei Erdarbeiten am Hauptbahnhof Rom ist jetzt eine sitzende Frauenstatue ausgegraben worden, die R. Herbig (Jahrbuch des Deutschen Archäolog. Instituts Bd. 59/60, 141 ff.) als Replik der Kultstatue der Prophetin Sibylla von Erythrai bestimmt.

[2]) Wie ich aus Rzach, RE II A 2134, 40 ff. entnehme, möchte E. Norden, Rh. Mus. XLV 1899, 479 f., bezüglich der Weissagung über Augustus Or. Sib. V. 16 ὃν Θρήκη πτήξει καὶ Σικελίη, μετὰ Μέμφες wegen der Übereinstimmung mit Verg. Aen. VI 798 ff. auf gemeinsame Benutzung eines älteren Orakels, etwa aus den Jahren 26—22, schließen.

Kurz vor Drucklegung ging mir durch den Herausgeber der ZRGG das interessante, für die Forschung überaus wichtige Büchlein von Fr. Dornseiff zu: „Verschmähtes zu Vergil, Horaz und Properz", SB Sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl. Bd. 97, H. 6 (Akademie-Verlag Berlin 1951). Wer den Abschnitt „Vergils vierte Ekl. u. Horazens 16. Epode" liest, wird nicht mehr daran zweifeln, daß die Vorlage für Vergil Or. Sib. III ist und daß die Priorität Vergils feststeht (Vgl. auch Barwick, Philol. 96, 1943, 47 ff.), während Horaz darauf „höchst skeptisch reagiert" (S. 63), wie ich schon Philol. 91, 412—422 (gleichzeitig B. Snell, Hermes 73, 1938, 237—242) nachzuweisen suchte. Nun wird sich wohl niemand mehr „durch pathetische Entrüstung Büchners (Burs. JB. Bd. 267, 1939, 166) beeinflussen lassen" (57), dessen „Allegorisierung pure Willkür und Rückfall in längst verflossene Zeiten der Philologie" ist (58). — Aber auch Horaz kennt Or. Sib. III und das AT (LXX), vgl. 72 ff. „Beziehungen zu — — — den LXX in Carmina I—III (zu IV c. 14 u. 15 vgl. S. 101 ff.: Ps. 72 bietet eine genaue Parallele!). Allein „das Interesse des Horaz für Jüdisches hat nicht zu einer weltanschaulichen Annäherung geführt. Er hat sich eine Zeit lang literarische Motive von dort geholt. Der letzte Haltepunkt seiner geistigen Entwicklung war die griechische Philosophie" (104). — Besonders interessieren wird die Leser der ZRGG „Jüdische Motive in Horazens Sermones" (64—72): „Der Vater ist anscheinend mindestens ein Proselyt gewesen. Der Sohn ist wie in der griechischen Literatur so auch in der LXX und den Sibyllinen belesen und variiert gern Motive von daher. Vgl. bes. Mt. 23,15." (Literatur 64,1 — dazu Zielinski Eos 30, 1927, 58; E. Bolaffi: Horazio, gli Ebrei e la Biblia, Vessillo Israelitico, 1928). O. Seeck, Kaiser Augustus, Bielefeld 1902, 13 meint („ohne Grund" Hosius RLG II[4], 1935, 115 „Geburtsort"), daß Horaz ein Stammesgenosse jener beiden (Heine und Börne) war.

Buch X; dann würden sich die nur in Ω überlieferten Bücher XI—XIV in der Zählung unmittelbar anschließen; vgl. Rzach, RE II A 2120, 34 ff.). — Vgl. Bousset, Prot. RE XVIII 278; Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter[2], Tübingen 1926, 24 Anm. 3 (er sieht in Buch XI [IX] eine, wenn auch überarbeitete, Sibylle aus der Zeit der berühmten Kleopatra[3]): „An der Datierung halte ich trotz Geffcken, Komp. S. 64—66, fest"); Schmid-Stählin, Gesch. der griech. Lit. [5], 1911, 469: Da die geschichtlichen Reminiscenzen nicht über Augustus hinausgehen, ist Geffckens Annahme (a. O. S. 66), daß der Verfasser erst nach dem Sturz des Partherreiches (226 n. Chr.) gelebt habe, wenig wahrscheinlich. Zum folgenden vgl. vor allem H. Dechent, Über das 1., 2. und 11. Buch der Sibyllinischen Weissagungen, Jenaer Diss., Frankf. a. M. 1873.

Nachdem die Sibylle des XI. Buches die Geschichte des Orients vor unserm geistigen Auge vorübergeführt hat bis zu der Zeit, da das griechische Weltreich Persiens Macht stürzen soll, beschreibt sie, bevor sie die Berührung von Orient und Occident schildert, in kurzen Zügen die Entstehung des abendländischen Weltreiches. „Es war ein glücklicher Griff", schreibt Dechent (a. a. O. S. 55), „den man diesem oft verkannten Dichter hoch anrechnen muß, daß er gerade die Gestalt des Aeneas in seinem historischen Gemälde hervortreten ließ; galt dieser Heros doch nicht allein als Stammvater der Gründer der siebenhügligen Stadt des Romulus und Remus, sondern auch des nach der Sage von seinem Julus stammenden Juliergeschlechtes, ‚welches in Zukunft alle Geschlechter beherrschen solle außer (162 χωρίς ist überliefert, von den Herausgebern zu Unrecht in χώρης geändert!) den Assyriern, wo weit der Parther sich ausdehnt' (μηκύνεθ' ὁ Πάρθος Dechent, μηκύνετο Π. überl.). — Von v. 163 bis 179 folgt eine Stelle, die unverkennbar B. III 419 ff. nachgebildet ist, aber mit einer sehr charakteristischen Abweichung, die man bisher übersehen hat. Der ‚weise ältliche Mann mit den dunklen Augen', der Hektor und Achilleus besungen, ist in B. III ohne Zweifel Homer. Das Orakel in B. XI aber ist nicht eine bloße Kopie, sondern hat bei ähnlicher Form völlig verschiedene Bedeutung. Denn hier fehlen alle Merkmale, an denen man sonst sofort Homer erkennen kann. Weder heißt der Dichter ein Mann von erlogener Heimat, noch erscheint er als blind. Auch ist sein Name nicht aus zwei Worten gemacht. Ferner wird von ihm nicht gesagt, daß er Ilions Los besungen habe oder Hektor und Achilleus. Vielmehr οὐ κόσμος πραπίδεσσιν ὅλος παιδεύσεται ἐσθλαῖς (163). Schon der Umstand, daß die Erscheinung des weisen Sängers nach Schilderung der Irrfahrten des Aeneas (v. 144—162) erwähnt wird, legt die Vermutung nahe, daß der Sänger der Aeneis, Vergil, gemeint sei. Auf ihn paßt auch vortrefflich die Entrollung der sibyllinischen Schriften; denn kein Dichter des Altertums hat die Sibyllenschriften so oft erwähnt, ihr Ansehen so gefördert. Besonders eigenartig ist, daß derselbe Dichter, der zuerst die Gesänge der Sibylle entrollt, sie wieder verbergen wird bis zu seinem Tode. Das erinnert an die bekannte Erzählung, daß Vergil seine Aeneis bis zu seinem Tode geheim gehalten und erst in seinem Testament dem Varius und Tucca überlassen habe (vgl. Donatvita). Diese Fiktion hat eben nur Sinn, wenn Buch XI nicht lange nach Vergils Tod abgefaßt ist.

An Verg. Aen. III 97 f. (Apollo-Orakel): hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris / et nati natorum et qui nascentur ab illis erinnert XI 159 ἄρξει γὰρ γενεὴ τεύτου μετόπισθεν ἁπάντων; Verg.

[3]) Daß Buch I/II (vgl. ZNW 40, 1941, 151—165) ein zusammenhängendes Ganzes bilden, ursprünglich jüdisch, später christlich überarbeitet, darüber sind sich alle Forscher einig. Den Anfang des eigentlichen (verlorenen) II sehe ich in dem sog. „Prooemium (Frg. I—III, überl. bei Theophilos), der Schluß steht am Anfang unseres jetzigen III Buches (v. 1—92), aus der Zeit des zweiten Triumvirates (vgl. III 46 ff.).

Aen. VI 783 septemque una sibi muro circumdabit arces ~ XI 115 f.... καὶ ἑπταλόφοισι δέ τείχη / καρτερὰ δωμήσουσι; Aen. VI 778 (Mavortius ...) Romulus, Assaraci quem sanguinis Ilia mater / educet ~ XI 144 f. ἄρξει δ' ἐκ γενεῆς τε καὶ αἵματος Ἀσσαράκοιο / παῖς κλυτὸς ἡρώων, κρατερὸς καὶ ἄλκιμος ἀνήρ; Aen. VI 800 et septemgemini turbant trepida ostia Nili ~ XI 254 f. ἔσται γὰρ χώρης βασιλὶς παρὰ χεύμασι Νείλου / ἑπταπόροις στομάτεσσιν ἐπερχομένοιο θαλάσσης; Aen. VI 110 f. illum ego per flammas et mille sequentia tela / eripui his umeris medioque ex hoste recepi ~ XI 146 ἥξει δ' ἐκ Τροίης μεγάλῳ πυρὶ δηωθείσης / φεύγων ἐκ πάτρης φ βερὸν διὰ μῶλον Ἄρηος; Aen. II 423 succedoque oneri, dextrae se parvus Iulus / implicuit sequiturque patrem non passibus aequis ~ XI 148 βαστάζων ὤμοισιν ἑὸν πρέσβυν γενετῆ α, / υἱὸν δ' ἐν παλάμῃ κατέχων μόνον (Zu XI 150 ff. vgl. Aen. II 198 ff.; zu XI 135 ff. vgl. Aen. II 15 ff. 250 ff.).

Die Benutzung Vergils durch den jüdisch-alexandrinischen Sibyllisten des XI. (IX.) Buches in der spataugusteischen Zeit scheint mir evident. Das ist eine wichtige Erkenntnis. Denn die Frage der Benutzung Vergils bei den spätgriechischen Dichtern Quintus aus Smyrna (4. Jht.) und Triphiodor (5. Jht.) ist von R. Heinze, Vergils Epische Technik 3, 1928, 63 ff. negativ entschieden worden. Dagegen vgl. jetzt R. Keydell, Burs. Jb. 272, Jg. 1941, 9 f. (Quintus von Smyrna): „Die Frage nach der Benutzung Vergils durch Qu. ist von Funaioli[4]) und Knight[5]) behandelt und in entgegengesetztem Sinne entschieden worden. F., der für die Benutzung Vergils eintritt, beruft sich auf die Bedeutung, die Vergil auch in der griechischen Hälfte des Kaiserreiches hatte; im übrigen beschränkt er sich darauf, einige Gegenargumente Heinzes, die die Laokoonszene betreffen, zu widerlegen. Knight führt eine umfassende Vergleichung zwischen Vergil, Quintus und Triphiodor durch. Sie ergibt nach seiner Ansicht, daß Übereinstimmungen im Ausdruck sich häufig an Stellen finden, die inhaltlich mit Quintus nicht identisch sind. Dabei ist in solchen Fällen der ursprüngliche Zusammenhang zwar von den beiden Griechen, aber nicht von Vergil gewahrt. Kn. erschließt aus diesem Befund zwei poetische Quellen, von denen die eine Vergil und Quintus, die andere Vergil und Triphiodor als Vorlage diente. Aber diese Übereinstimmungen lassen sich, soweit sie überhaupt von Bedeutung sind, auch unter der Voraussetzung erklären, daß Qu. und Triph. die Aeneis benutzt haben. Knights Schlüsse sind keineswegs zwingend." — Vgl. auch Keydell a. O. S. 46 (Triphiodor): „Funaioli tritt dagegen (gegen Knight) für eine Benutzung Vergils durch Tr. ein und hat dafür einen wichtigen Beitrag geliefert: Virgilio e Triphiodoro, Rh. Mus. N. F. 98 (1939) 1—7. Er macht darauf aufmerksam, daß noch Servius zu Aeneis II 148 quisquis es, noster eris die römische Formel für die Aufnahme eines Überläufers war. Das noster eris in V. 149 war also Eigentum Vergils und nicht aus einer griechischen Quelle entlehnt. Wenn also Tr. im gleichen Zusammenhang Priamos sagen läßt αἰεὶ δ' ἡμέτερος φίλος ἔσσεαι (286), so läßt sich die Übereinstimmung nicht durch Benutzung einer gemeinsamen Quelle, sondern nur durch die der Aeneis erklären[6]).

[4]) G. Funaioli, Sul mito di Laocoonte in Virgilio. Atti del I. congresso naz. di studi rom. 2 (1928) 291—304.

[5]) W. F. J. Knight, Iliupersides. Cl. Q. 26 (1932) 178—189. Ders., Vergils Troy (Oxford 1932), Cap. IV (p. 71—104): The Legends.

[6]) Noch eine Stelle möchte ich hier zur Diskussion stellen: Or. Sib. III 469 (Italien ist angeredet): ἔσσῃ δ' οὐκ ἀνδρῶν (so Volkmann und Meineke, ἀγαθῶν Hss) μήτηρ, θηρῶν δὲ τιθήνη. Der Vers erinnert dort stark an Verg. Georg. II 173 f. salve, magna *parens* frugum, Saturnia tellus,

Um nun wieder auf Vergils IV. Ekloge zurückzukommen, von der ich ausgegangen bin, so möchte ich zum Schluß auf die in der Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen (c. 19—21: ed. Heikel, Leipzig 1902, 181—187) überlieferte griechische Übersetzung der Ekloge hinweisen. Sind darin unsere Oracula Sibyllina benutzt? c. 20,2 (Heikel p. 187,6) μητέρα κεδνήν, ebenso am Versende Or. Sib. III 201, homerisch: Hymn. Cer. 35 (vgl. auch Hom. Od. κ 8 μητέ ι κεδνῇ). — c. 20,8 (H. p. 185, 11) ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἀγαλλ μ νη, vgl. Or. Sib. XI 306 βασιλεῦσιν ἀγαλλομένη μεγάλοισιν (bei Homer ἀγάλλεσθαι noch in der urspr. Bedeutung als Verbum der Bewegung: z. B. Il. Y 222 πώλ ισιν ἀγαλλ μεναι ἀταλῇσι „fröhliche Fohlen umspringend" [vgl. auch B 402, Od. ε 176]; Hymn. Hom. Apoll. Pyth. 249 ἀγαλλ μένη Διὸς οὔρῳ „unter dem Winde des Zeus lustig hin und her tanzend"), — c. 20, 10 (H. p. 186, 3) αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος wörtlich aus Or. Sib. III 647 (dagegen Hom. Od. ι 123 ἀλλ' ἥ γ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτ ς) — c. 20, 10 (H. p. 186, 8) σκῆπτρον βασιλήι ος ἀρχῆς, vgl. Or. Sib. XII 259 ὑπὲρ βασιλήϊος ἀρχῆς, desgl. XIII 6, XIV 73; XIII 63 γεγαὼς βασιληίδος ἀρχῆς, immer am Versende (bei Homer nicht nachweisbar). Das Material ist wohl zu gering, um daraus sichere Schlüsse ziehen zu können.

Alfons Kurfess

---

magna virum. Dann werden auch die vorangehenden Verse (464—468) von der 16. Epode des Horaz inspiriert sein (nicht umgekehrt, wie ich früher glaubte, wogegen H. Fuchs Einspruch erhob). Ich gebe die ganze Stelle in meiner Übersetzung:

„Aber Italien, dir kommt nicht von außen die bittere Kriegsnot,
Sondern verwandtes Geblüt, furchtbar, nicht leicht zu bezwingen,
Weit berühmt, dies wird dich, du Unverschämte, verwüsten.
Auch wirst Du selber dahin bei heißer Asche gestrecket,
Wirst zerfleischt durch nimmer vorhergesehenes Unheil,
Wirst keine Heldenmutter mehr sein, eine Amme der Wildnis.
Aus Italien jedoch kommt ein anderer Mann der Verwüstung,
Dann wirst du, Laodikeia, in jähem Sturze vernichtet ...."

Ich habe die Verse 470 f. gleich hinzugeschrieben, um die Interpolation ersichtlich zu machen. [Über weitere Interpolationen im III. Buch habe ich gehandelt Ph W 1941, 524—528]. Daß eine Interpolation in der Augusteischen Zeit nicht undenkbar ist, zeigt der Anfang des jetzigen III. Buches, der in die Zeit des 2. Triumvirates und der Kleopatra fällt. [Ich halte ihn für den Schluß des verlorenen II. Buches: vgl. oben Anm. 3]. Aber die Interpolation fällt später, wie 470 f. zeigt. Laodicea ist nämlich 60 n. Chr. durch Erdbeben zerstört worden (Tac. ann. XIV 27). Dann ist der υμήτης ἀνήρ (470) nicht Sulla, wie man gemeint hat (vgl. Rzach, RE IIA 2128, 45ff.), sondern Nero, der in den folgenden Büchern eine große Rolle spielt, wie übrigens auch der Untergang Laodiceas in fast jedem Buche geweissagt ist: IV 107 f., V 290 f., VII 22 f., XII 280 f., XIV 85 f. — Wie fällt die obige Stelle ab, die sichtlich den Zusammenhang stört (es sind nur kurze Weherufe in der Umgebung, 475 f. sogar gegen die Kampaner), von dem Römerhaß III 356—362, wo die Domina Roma zur ancilla erniedrigt wird. Vgl. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom .... (Berlin 1938).

MANICHÄISCHE MISZELLEN II
EINE NEUE ERKLÄRUNG DER 1468 JAHRE DES MANICHÄISCHEN WELTBRANDES

Schon seit längerer Zeit ist man sich darüber klar geworden, daß Schâbûhragân — das in persischer Sprache abgefaßte Buch, das Mani seinem Landesherrn Schapur I bei dessen Thronbesteigung 242 als sein Programm vorlegte — durchaus eschatologischen Charakter trägt[1]). Flügel sagt, das Buch habe 3 Kapitel gehabt: I Über das Gericht[2]) über die Zuhörer, II Über die Verführten (?), III Über die Sünder. — Zu den Angaben Flügels scheint nicht zu passen eine Bemerkung über Mani und seine drei Mitpropheten. Diese hat aber nach Bêrûnîs ganz bestimmten Angaben in der Einleitung zu unserem Buch gestanden und ist durch Bêrûnîs unantastbare Autorität gedeckt; sie lautet: „Wisdom and deeds have always from time to time been brought to the mankind by the messengers of God. So in one age they have been brought by the messenger called Buddha to India, in another by Zaradusht to Persia, in another by Jesus to the West. Thereupon this revelation has come down: this proohecy in the last age through me, Mani, messenger of the God of truth in Babylonia."[3]) Mit der Wendung „in the last age" will Mani entschieden auf seine Zeit als die Endzeit hindeuten. [4]) Aber die durch Bêrûnî als authentisch geschützte Stelle hat noch weiterreichende Bedeutung: Nicht nur, daß jede Himmelsgegend („Ecke der Erde") hiernach ihren eigenen Boten hat; Mani will tieferen Eindruck machen! Vier Weltpropheten war eine dogmatische, eine Normalzahl bei den Manichäern. So große Bedeutung muß sie in den Augen der Katholiken gehabt haben. daß man die zum Katholizismus übertretenden Manichäer beim Übertritt sie abschwören ließ:

Ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖ·ν καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.

lautet ein Passus der formula abjurationis[5]). — Aber so fest geschlossen war dieser Kreis, daß seine Glieder allmählich durch andere Bewerber ersetzt werden konnten. Mani bei Ephraim[6]) nennt Hermes, Platon, Jesus und Mani als „Heralds of that Good One". Das muß Mani irgendwoher übernommen haben.

Nach dem offiziellen Glauben der damaligen Mazda-Lehre (vgl. Bundahisn, Bahm Yast u. a., unsere Hauptquellen für die bedeutungsvollen Eschatologien) besteht die Welt 12 000 Jahre. Im Jahre 6 000 beginnt der eigentliche Weltlauf, der 3 000 Jahre ohne Störung verläuft, da Ahriman sich noch im Schlummerzustand befindet. Im Anfang des letzten Viertels der Weltdauer tritt Zarathustra auf[7]).

[1]) Vgl. Gustav Flügel: Mani (Leipzig 1862), p. 73 und 363. F. W. K. Müller: Handschriftenreste in Estrangeloschrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II (Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften Berlin 1904), S. 10. Hans Lietzmann: Geschichte der alten Kirche II (Berlin u. Leipzig 1936), S. 281. Manichäische Homilien, ed. H. J. Polotsky, Stuttgart 1934. Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, (Stuttg. 1934) S. XVI.

[2]) So — weil klarer — möchte ich „inhilab" lieber übersetzen als mit „Auflösung".

[3]) F. C. Burkitt: The Religion of the Manichees, Donellan Lectures for 1924; (Cambridge 1925), p. 37.

[4]) Manichäische Homilien 11, 25, 28, 4 ff.

[5]) Patrum apostolicorum opera ed. J. B. Cotelerius bei Keßler, Mani I (Berlin 1880) p. 404, alinea 10. — Vgl. auch Tollius: Insignia itinerarii italici.

[6]) S. Ephraims Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan from the palimpsest B. M. Add. 14 623 — First publ. by C. W. Mitchell II (Lond. & Oxford 1923) zitiert nach F. C. Burkitt: a. a. O. 38.

[7]) Vielleicht hängt die von einzelnen Griechen vertretene Theorie, Zoroaster habe 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg oder gar früher gelebt, mit dieser

Alle 1 000 Jahre, wenn die Gottlosigkeit auf der Welt überhandnimmt, treten dann später drei Saoshyants (Heilande) auf: Huschêdar, Huschedatmah und endlich der eigentliche Saoshyant. Jeder dieser Propheten hat gegen Dämonen, Naturkalamitäten, feindliche Völker und (vor allem der letzte) gegen Abfall zu kämpfen. Die letzten drei Propheten sind Brüder (leibliche) aus dem in einem See aufbewahrten Samen Zarathustras, den eine in dem See jeweils badende Jungfrau empfängt.

Auch die Christen haben sich, um bei ihrer Propaganda in Persien für Jesus Interesse zu wecken, dieses Mythos bedient, indem sie Zarathustra bei einem Besuch des Brunnens Horin zu seinen Schülern sagen lassen: „Ich bin Er, und Er ist Ich".[8]) Findet meine Vermutung: „Herkunft der Theorie von den vier Weltpropheten aus der Eschatologie" Beifall, dann hätten wir damit einen neuen Beleg für den eschatologischen Charakter des Schâbûhragân.

Für den das Endgericht darstellenden Teil unseres Buches sind uns durch neue Funde zwei wertvolle Quellen zugänglich gemacht worden. Die eine bilden die in Turfan gefundenen — in syrischer Estrangeloschrift geschriebenen — durch F. W. K. Müller entzifferten Blätter

M 475 = über das Gericht,
M 477 = die Entscheidung,
M 472) / M 482) = beide mit Schâbuhragân bezeichnet,
M 470 = das große Feuer,
M 473

Die Reihenfolge der vier erstgenannten Blätter steht durch Abpressung der noch feuchten Schriftzüge auf dem Gegenblatt fest. M 470 muß bald darauf (wegen des Inhalts) gefolgt sein[9]). M 473 gehört wegen des mit Matth. 24, 29 parallel gehenden Passus von Zeichen an Sonne, Mond und Sternen (Müller, S. 22) sowie wegen der mit Matth. 24, 31 zusammengehenden Stelle vom Aussenden der Engel (Müller S. 23) wohl zweifellos in die Perikope von der Wiederkunft Christi. Somit scheint mir der Beweis geliefert zu sein, daß auch nach den Turfan-Texten unser Buch einen Abschnitt vom Großen Krieg (Matth. 24) enthält: M 473 müßte hiernach noch vor M 475 eingeordnet werden. — Noch sei eine Vermutung gestattet: Auf Blatt M 473b (Müller S. 23) ist die Rede von einem „Ruf". Ich möchte bestimmt annehmen, daß dies auf die Stelle Matth. 24, 14 zurückgeht: die Predigt des Evangeliums zu einem Zeugnis für alle Nationen. — Der auf M 472 (Müller S. 8) erwähnte „Ruf" ist nur der Auftakt zum Weltbrand.

Wir wenden uns nun der Prüfung der zweiten Quelle dem von H. J. Polotsky (s. N. 1) herausgegebenen „Sermon vom Großen Kriege" (zit. Pol.) zu. In der Anmerkung [10]) sei eine kurze, tabellarische Übersicht zu geben gestattet. — Aus

---

mythischen Chronologie zusammen. Der historische Zarathustra ist im 6. Jahrh. vor Chr. aufgetreten.

[8]) Vgl. W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, 372, Salomon von Basra: Book of the Bee, ed. by Ernest A. Wallis Budge (Anecdota Oxoniensia semitic series, vol. I, part. 2, p. 82 (Oxford 1886) ch. 37. Ernst Kuhn: Eine zarathustrische Weissagung in christlichem Gewande in „Festschrift an Rudolf von Roth von seinen Freunden und Schülern" (Stuttgart 1892), S. 217 ff.

[9]) Flügel en-Nedim hat seine Schilderung des Weltunterganges zweifellos unserm Buch (M 470) entnommen.

[10]) Mani ist der Prophet der Endzeit Hom. 25—38 („rufen"), 28 f. Er kommt bald (Hom. 32, 22. Matth. 24, 34. Mark. 13, 30. Luk. 21, 32 f. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 9, 27.) Zornesbecher für die οἰκουμένη (Hom. 7, 25. 14, 11. Apok. Joh. 16, 19)

Anfang, Mitte und Ende wird er verkündigen (Hom. 7, 11) Warnung für die, welche unten, oben, auf dem Felde sind, etwas vergessen haben (Hom. 10, 11. Matth. 24, 17 f. Mark. 13, 15 f.) Schicksal der Schwangeren und

dem in der Note beigebrachten Material ergibt sich, daß nicht nur Mt. 25, sondern auch Kap. 24 dem Buch Schâbûhragân angehört haben. Ich möchte bestimmt annehmen, daß der „Sermon vom Großen Kriege" ein Auszug aus unserem Buch ist. Die Endzeit hat tatsächlich bald nach Manis Tod einsetzen sollen. — — Als Mani im 3. Jahrh. auftrat, lagerte über dem ganzen orbis terrarum eine Gewitterwolke unerhörter eschatologischer Spannungen: die christliche Gemeinde stand in der Verfolgung oder konnte deren Ausbruch jeden Tag erwarten. Ein Kaiser gab dem anderen das Richtschwert in die Hand. Um die herrschende Aufregung zu beruhigen, mußte Bischof Hippolyt von Rom etwa 202 seinen Kommentar zum Buch des Propheten Daniel schreiben. Zu jener Zeit schrieb eine christliche Hand auf den Deckel eines Codex das Wort: „Dexius (= Decius) erit nomen Antichristi". Damals trat Lactantius als Apostel des Hystaspes-Buches mit seiner Theorie von der Vernichtung der Welt durch Feuer auf. Unter Septimius Severus kam Aristeides von Apamea mit dem in Südbabylonien landläufigen „liber Elxai", dem Religionsbuch der Elkesaiten, nach Rom, um der sündigen Reichshauptstadt Buße zu predigen.

Mani ist, wie wir aus einer Reihe von Stellen im „Sermon vom Großen Kriege" aus dem Schâbûhragân wissen, sich bewußt gewesen, der Prophet der Endzeit zu sein. So dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß 1 4 6 8 eine konventionelle, eschatologische Zahl ist[11]). Sie ist bisher noch nicht erklärt, das Problem kaum angefaßt worden. Die von dem astronomischen Dilettanten H e n s e l bei Flügel (aaO. 237 ff. Anm. 139) gegebene Ableitung: 18 157 Mondumläufe = 536 187 Tage = 1 468 Julianische Jahre ist zu künstlich. Die einzige Untersuchung, die ich bisher gefunden habe, ist die von O g d e n[12]). Er hat die Theorie aufgestellt, daß die Zahl 1468 zusammengesetzt sei aus den 1461 Jahren der ägyptischen Sothis-Periode[13]) und einer 7tägigen Gerichtswoche (IV Esra 7, 143). Diese

---

Stillenden (Hom. 10, 22. Matth. 24, 19. Mark. 13, 17. Luk. 21. 23) Schicksal Jerusalems (Hom. 15, 9—11, Matth. 24.15, Luk. 21, 20. 24) Alles wird erfüllt (Hom. 15, 12. Matth. 24, 32 f. Mark. 13, 30. Luk. 21, 22. 31—33). Alles Fleisch wird versammelt (Hom. 27, 11 HR 15 Mitte. Matth. 24, 31. Mark. 13, 27) Zeichen an Sonne, Mond und Sternen (HR II M 473a. Matth. 24, 29. Mark. 13, 24. Luk. 21, 25)
„Ruf" (Hom 11, 27. HR II 18 Mitte (M 473) 23 f. Matth. 24, 14.
Kampf gegen den Antichrist (Hom. 28,4. 34. 10—14. Matth. 24—11. Mark. 13, 22. Luk. 21, 8)
Jesu Kommen (Hom. 35 f. HR II Mitte (M 475) 13 f.
Jesu Gericht (Hom. 35, 28 f. 38, 2 HR II 12, 11 (M 475) 13 f. 12—14. 37, 13
Weltbrand (Hom. 40 und 41,1. HR II M 470)

Die 1468 Jahre des Weltbrandes werden scheinbar nicht erwähnt. Auf S. 40 findet sich nun aber nach Zl. 25 folgende Notiz: „Die Zeilen, die auf dem konservierten Blatt noch folgen (das Stück kann ohne Gefährdung der ganzen Seite nicht abgehoben werden), gehören zu S. 42 und sind dort als Zl. 24 sqq publiziert". Unter 42/24 verbirgt sich also ein Papyrosknäuel, das die gesamten Unterhälften der Blätter 40 und 41 unabtrennbar zudeckt. Es ist selbst der bewährten Kunst eines Dr. I b s c h e r nicht gelungen, dieses Knäuel zu entwirren, aber S. 41, Zl. 1 beweist der Schluß von S. 40, dessen Rückseite wir auf dem an S. 42 hängenden Knäuel sahen, die Schilderung des Brandes enthält.

[11]) Vgl. H. H. S c h a e d e r : Ursprung und Überlieferung des manichäischen Systems. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—1925. Leipz. 1927, S. 82, Anm. 1: ‚Diese sicher überlieferte Zahl ist natürlich errechnet".

[12]) The 1468 Years of the world conflagration in: The Modi Memorial Volume [Bombay 1930) p. 102—105.

[13]) Vgl. R. L e p s i u s : Die Chronologie der Aegypter (Berlin 1849) S. 167—171; F. K. G i n z e l : Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie Leipzig 1906) S. 187—191.

Zahl sieht allzusehr nach Studierstube aus. Wer mochte in jener Zeit Wissenschaft treiben? Solche Zahlen gingen von Mund zu Mund. Damals waren eben zwei von Kirchenvätern verfaßte Chroniken erschienen: von Sextus Julius Africanus[14]) und Hippolytus[15]). Julius Africanus hat sowohl räumlich wie zeitlich Mani am nächsten gelebt. Im Jahre 221 n. Chr. hat er seine leider nur in Bruchstücken erhaltene χρον γραφία vollendet. Er war ein vertrauter Freund des edessenischen Königs Abgar VIII Severus bar Ma'nu (176—213) und Begleiter von dessen Sohn Ma'nu IX (211—216). Wir wissen, daß er durch den in Edessa lebenden, lebhaft hellenistisch interessierten Phlilosophen Bardesanes (unter dessen Einfluß — wie Schaeder nachgewiesen hat — auch Mani stand) sehr nachhaltig beeinflußt wurde. — Der etwa 100 Jahre später lebende Verfasser eines Kommentars zum Hexahemeron zitiert aus der Chronik des Africanus:

Γίνεται οὖν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἐπὶ τὴν τελευτὴν, τοὺ Φαλεκ ἔτη τρισχίλια ἐπὶ δὲ τὴν τοὺ κυρίου παρουσίαν καὶ ἀνάστασιν ἔτη πεντακισχίλια καὶ πεντακόσια καὶ τριάκοντα ἕν, ἐστὶ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας σημεῖον τὸ σάββατον κτλ. (Gelzer S. 25).

Nach Gelzer (S. 48 ff.) war 5531 der Welt das letzte Jahr, das Jesus ganz auf Erden erlebte. Er starb, stand von den Toten auf und fuhr gen Himmel 5532 d. Welt, wie auch Barhebraeus (Chronik) richtig angibt. Nicht überraschen darf auch die Chronik Ebedjesu (nach Assemani Bibl. Or. III, II, p. 361); dieser Aeon werde an einem Sonntag (Weltsabbath?) seinen Untergang finden. — Hippolyt hat in den Anfangsjahren des 3. Jahrh. auch den schon erwähnten Daniel-Kommentar verfaßt[16]). Er ist im Orient weithin und lange Zeit bekannt gewesen. Seine Chronik, die auf demselben chronologischen Standpunkt beruht wie die des Africanus, ist etwa 234—235 n. Chr. fertiggeworden. Beide Chroniken beruhen auf der damaligen — durch typologische Exegese errechneten — Chronologie, die letzten Endes auf die LXX zurückgeht: Gott hat die Welt in sieben Tagen incl. eines Ruhetages erschaffen. Also muß sie auch eine Weltwoche lang incl. eines Weltsabbaths bestehen, und das sind — da nach Ps. 90.4 und 2. Petri 3,8 bei Gott 1 Tag 1000 Jahre ist — 7000 Jahre! Das ist eine Theorie, die sich noch bis zu Luthers Zeiten hin behauptet hat: denn anläßlich der Eroberung Konstantinopels durch den „Endchristen" 1453 sind eschatologische Erwartungen bis zu Luthers Zeiten sehr rege gewesen. Diese Normalzahl hat sich nun Mani auf seine Weise zurecht gelegt. *Hermann Stocks*

VOLKSKUNDE UND GEISTESGESCHICHTE

(Zu Peuckerts Werk über die Vorreformation)

Unter dem Titel „Die Große Wende — Das apokalyptische Saeculum und Luther"*) bringt Will-Erich Peuckert eine umfassende Kulturgeschichte des 15. Jahrhunderts in Deutschland. Sein Werk schließt sich in einem gewissen Sinne an das Werk von Huizinga: „Der Herbst des Mittelalters" an, das in einer universalen Weise die Untergangsstimmung und Symptome der spätmittelalterlichen Kultur und ihres Lebensgefühls erhellt hat. Was das Peuckertsche Werk von Huizinga unterscheidet, ist, daß P. mehr an dem volkskundlichen Material orientiert ist und daß er weniger die Lebensäußerungen des hohen Mittelalters als die der Übergangszeit unmittelbar vor der Reformation beachtet, dabei vor

[14]) Vgl. Heinr. Gelzer: Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie (Leipzig 1894).

[15]) Chronik nach Bauer, ed. Holm (GCS. 36).

[16]) Hippolyts Daniel-Kommentar, ed. Bonwetsch und H. Acheli (GCS. I.).

*) Classen und Goverts, Hamburg 1948, 749 pp.

allem die deutschen Verhältnisse berücksichtigt und mit seiner Darstellung auf eine neue Deutung Luthers abzielt, der innerhalb der modernen kirchengeschichtlichen Auseinandersetzung um ein neues Luther-Verständnis eine besondere Bedeutung zukommt.

Auch Peuckert geht von den Verfallserscheinungen und der Weltuntergangsstimmung der spätmittelalterlichen Kultur aus. Die Benutzung der Volksliteratur, der Orakel, Prophezeiungen, der Pamphlete, der Gerichts- und Prozeßakten ermöglicht es ihm, in einer überraschenden Weise die bisher kaum beachteten tieferen Schichten des gesellschaftlichen Lebens dieser Übergangszeit zu erhellen und nicht nur die vordergründigen geschichtlichen Persönlichkeiten und Ideen, sondern auch die instinkthaften und triebhaften Geschichtskräfte des Volkslebens zu erfassen. Doch verweilt er nicht bei der Schilderung der Untergangsstimmung in allen Gesellschaftsschichten — das Wesentliche bleibt der Nachweis, wie sich in all den Verfallserscheinungen bereits die kommende neue Zeit der bürgerlichen Kultur vorbereitet und ans Licht tastet. Das paracelsische Motto seines Werkes: „Inter faeces et urinam nascimur" ist gleichzeitig der Grundgedanke seiner Geschichtsbetrachtung.

So zeigt das erste Buch die Symptome des Untergangs innerhalb der politischen Sphäre, in der das alte Reich sich auflöst unter dem „faulen Kaiser", die Umwandlung der Politik in ein Handwerk, dessen Einträglichkeit Abenteuer- und Gewinnlernaturen in die Führerstellungen zieht, die Lockerung der alten Form in der Dichtung, in die teils barocke, teils primitive Elemente eindringen, die Auflösung der mittelalterlichen Wirtschaft durch das Aufkommen der kapitalistischen Erwerbs- und Handelsgesellschaften, die den Handwerker wie den Bauern verderben, den Verfall der Kirche, wie er sich im Spiegel der Volksliteratur zeigt, die Flucht der haltlos gewordenen Gesellschaft in einen Epikureismus, mit dem sie ihre Weltangst zu betäuben versucht. Besonders eindrucksvoll sind die Schilderungen der dämonischen Elemente des Lebensgefühls dieser Epoche, die an ihren scheinbar unerschütterlichen Ordnungen irre geworden ist und schließlich soweit kommt, in der Kirche selbst „die Transsubstantiation des Bösen", die Epiphanie des Antichrist zu sehen, und deren wildes Vorgehen gegen die Hexen und gegen die Juden als Symptome eines irregeleiteten Abwehrversuches der Gesellschaft gegen die Überwältigung durch die dämonische Welt gedeutet werden.

Inmitten dieser Auflösungserscheinungen zeigen sich Ansatzpunkte einer Neubildung auf allen Lebensgebieten. Die Erwartung der Reformatio, von der das zweite Buch handelt, ist nicht auf das religiöse oder kirchliche Leben beschränkt, sondern bezieht sich auf den gesamten Lebensbereich, und zwar hat innerhalb der zahlreichen Erwartungen einer Neuordnung des Reiches, der Kirche, des Rechtes, der Wissenschaft, der Wirtschaft die „reformatio" nicht den Sinn einer Restauration des Alten, sondern einer Wiedergeburt und Neuschöpfung. Der Nachweis hierfür wird vor allem in einer Untersuchung der prophetischen Literatur des 15. Jahrhunderts geführt, die durchgehend erkennen läßt, daß „die Reformation als eine Wiedergeburtsbewegung mit einem umfassenden Anspruch verstanden wird".

Die führenden Gestalten und Ideen des Neuen Lebens werden im vierten Buch — das dritte handelt unter dem Titel: Intermezzo vom Pfeiffer van Villershausen — ebenfalls zum großen Teil auf Grund volkskundlichen Materials beschrieben, wobei der Verfasser eine Zusammenschau seiner zahlreichen bisherigen Monographien über die Pansophie, über Paracelsus, Sebastian Franck und Nikolaus Kopernikus bringt, die ihn zu einer beachtenswerten Revision zahlreicher landläufiger Anschauungen veranlaßt. So bricht er vor allem mit der Anschauung, als sei der gelehrte Humanismus des 15. Jahrhunderts der Träger der neuen Zeit gewesen. Peuckert weist demgegenüber nach, daß die neuen Lebensmächte auf allen Lebensgebieten spontan hervortraten, daß die These von der Abhängigkeit der Erneuerungsbewegung auf deutschem Boden von der italienischen Renaissance nicht zutrifft und diese Abhängigkeit lediglich für die gelehrten humanistischen Kreise Deutschlands galt, die nach dem Vorbild des italienischen Humanismus

eine Renaissance der gelehrten Sprache, der Grammatik und der Texte anstrebten. Wie die moralischen Werte, so sind die großen Ideen jener Wendejahre, so ist die neue Zeit mit ihrem neuen Geist in Deutschland selber aufgegangen. Dabei bilden den gesellschaftlichen Boden des neuen Lebens die Reichsstädte, die die einzigen gesunden sozialen Organismen innerhalb des zerfallenden Reiches darstellten. Den humanistischen Menschen bezeichnet P. als „den bürgerlichen Menschen, der außer dem gelehrten Humanismus existiert und Handwerkschaft und Kaufmannschaft betreibt, Fasnachtsspiele dichtet und Meisterlieder schreibt" und dessen neues demokratisches Lebensgefühl nicht nur in der neugeschaffenen bürgerlichen Architektur, sondern auch in dem Umbau der alten, im wesentlichen auf die Bedürfnisse des Klerus eingerichteten romanischen und gotischen Dome in die breiten Hallenkirchen zum Ausdruck kommt.

Als geistige Wurzeln der neuen bürgerlichen Kultur nennt P. vor allem die Philosophie des Nicolaus Cusanus, dessen Philosophie der docta ignorantia und der coincidentia oppositorium „die Bankerotterklärung des Verstandes" bedeutet und an die Stelle des mittelalterlichen Gottesgedankens eine pantheistische Gottesanschauung und Frömmigkeit setzt. Die Ebene des neuen Denkens ist nicht mehr, wie in der Scholastik, die der ratio, sondern des Intellekts. Im Zeichen dieses neuen Denkens werden die Ideen von der Souveränität des Volkes entwickelt, die Idee des Gottesgnadentums wird säkularisiert, der alte Adel wird durch den Adel des Geldes abgelöst, während umgekehrt die „einzig noch lebendigen Zukunftsfordernden" des Adels in bürgerliche Berufe eintreten. Ebenso erhält der Freiheitsbegriff eine neue Note — der neue bürgerliche, „liberale" Mensch sieht die Freiheit nicht in der „Ordnung" wie der Bauer, sondern in der persönlichen Ungebundenheit. Damit verbindet sich das Ideal der „Glaubens- und Gewissensfreiheit". Dazu tritt die neue Philosophie, die „Philosophie der Werkstätten", der Sieg des einfachen, gegenständlichen und dem Irdischen völlig nahen Denkens über alles Hohe. Die „spitze scholastische Vergrübeltheit" wird von einer ausgesprochenen Hinwendung zum Realen abgelöst. Die neue Philosophie appelliert an die discretio, das Unterscheidungsvermögen, an die Kraft des kritischen Verstandes. Gott will nicht mehr geglaubt, sondern erkannt sein. Dem Mittelalter, dem Wissenschaft nur eine Beweiskunst war, tritt nun die Zeit der Forschung gegenüber, die Gott erkennen will in seinen Werken. Die Welt der bürgerlichen Kultur erscheint so als die Welt des nicht-mehr-mythischen Denkens. Der Gott dieser neuen Welt sind „die Gesetze", sind die nach der Vernunft begründeten Spielregeln der machina mundi.

Als die eigentliche Quelle der neuen Geistigkeit bezeichnet Peuckert den Neuplatonismus, der auf ein pantheistisches Weltbild hinausläuft, das „allem christlichen Denken zuwider ist." So löst der Neuplatonismus den Aristotelismus der Scholastik ab — „die ganze Scholastik ist ja im Grunde Aristotelismus" — und an die Stelle des alten persönlichen Gottglaubens der bäuerlichen Zeit tritt das Wissen von einem entpersönlichten, zum Gesetze werdenden Gotte. Die Grenze des neuen und alten Denkens liegt also nicht zwischen der italienischen Renaissance und dem dumpfen scholastischen Deutschland, sondern im Norden und Süden zwischen der bäuerlichen und der bürgerlichen Kultur, zwischen dem „mythischen" und dem „rationalen" Menschen, zwischen der „erzählenden" und der „zählenden" Kultur. Die Wende um das Jahr 1500 ist nicht mit der Revolution des Wittenberger Mönches zu identifizieren, sondern ist eine allgemeine Kulturwende, die den ganzen Lebensbereich umfaßt.

Von dieser Sicht aus ergibt sich ein neues Lutherbild, von dem das fünfte Buch handelt. Das Werk Luthers stellt nur einen Teilausschnitt der Gesamtentwicklung dar, wobei die eigentliche persönliche Prägung der Persönlichkeit und Lehre Luthers sogar zu einer Retardierung der Gesamtentwicklung geführt hat. Peuckert legt im Einzelnen dar, wie auch Luther in gewissen Punkten in der geistigen Gesamtbewegung drinsteht, deren Element der neuplatonische Pantheismus ist. Doch haben sich diese Elemente bei ihm nicht auswirken können, denn

Luther war „ein Mensch aus einem bäuerlichen Grund", der ganz dem Mittelalter verhaftet war und blieb. Deswegen habe auch seine Reformation nicht zu einer universalen Wiedergeburt im Sinne der Freimachung der geistigen und religiösen Elemente einer bürgerlichen Neuzeit führen können, vielmehr habe Luther anstelle einer Wiedergeburt lediglich eine „reformatio" herbeigeführt, deren wesentlicher Inhalt die Stabilisierung bestimmter traditioneller mittelalterlicher Elemente darstelle. Luther sei in Wirklichkeit der Verzögerer der Gesamtentwicklung geworden, und habe, aufs Ganze gesehen, „die alte bäuerliche, mittelalterliche Kirche wieder heraufgebracht", „den Wiedergeburts- und Reformationsgedanken sich als einen Raub ergriffen, den Strom geteilt, den einen Teil versanden und verrinnen machen und den anderen in das von ihm gegrabene Bett geleitet und ihm einen Lauf gegeben, der die im Strom vorhandenen Kräfte auf ein Sonderziel hinlenkte". Der große, einfache und „sozusagen natürliche" Geschichtsablauf sei durch seinen Eingriff unterbrochen worden.

Diese von Peuckert entwickelte Auffassung Luthers ist nicht neu; sie stimmt in vielen Punkten mit der Lutherauffassung Nietzsches überein, der seinerseits im Anschluß an Jakob Burckhardt — allerdings in einer überschwänglich polemischen Vergröberung von dessen Ideen — in Luther den „bäuerlichen Apostel" sah, der sich „ein Pöbel- und Bauernchristentum zurechtmachte", dessen Theologie „Hinterweltlerprobleme" aufwarf und der den Sieg der Renaissance in Deutschland verhindert hat. Der Anklang an Nietzsche erklärt sich aus der Tatsache, daß auch Nietzsches Geschichtsbild, wie ich in meinem Werk über „Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums" (1939) nachgewiesen habe durch spiritualistische Ideen bestimmt ist. Immerhin macht Peuckert gegenüber Nietzsche den sehr beachtenswerten Versuch, seine Auffassung sorgfältig historisch zu begründen. Es gilt daher, die wissenschaftlichen Gesichtspunkte genauer zu prüfen, die er seiner historischen Urteilsbildung zugrunde legt, und hier ergeben sich nun allerdings recht gewichtige kritische Fragen.

Die wichtigste und allgemeinste Frage wäre wohl die nach der Gültigkeit der volkskundlichen und soziologischen Betrachtungsweise für die Geschichtswissenschaft. Die in der Volkskunde wurzelnde historische Betrachtungsweise birgt in sich die Gefahr einer Überschätzung des volkskundlichen Materials, um so mehr als sich die Volkskunde selbst noch in keiner Weise freigemacht hat von der alten romantischen Tradition und ihrer Geschichtsphilosophie, die letzthin auf so vagen Vorstellungen wie Volksseele, bäuerliche Seele und anderen Romantizismen aufgebaut ist, die anstelle einer historischen Klärung eine Mythisierung der geschichtlichen Personen und Kräfte setzen. Auch huldigt die Volkskunde wie ein großer Teil der modernen Soziologie bewußt oder unbewußt einer Art von primitivem Pseudomarxismus, indem sie von der Voraussetzung ausgeht, daß das soziale Milieu die geistigen Persönlichkeiten und Kräfte einer Epoche bestimme und die Menschen sich tatsächlich ihrem sozialen Milieu und ihrem Stand entsprechend verhielten. Aber gerade diese Prämisse ist außerordentlich fragwürdig; die Geschichte entwickelt sich nachgewiesenermaßen recht häufig gerade dadurch weiter, daß die führenden Persönlichkeiten sich völlig „unstandesgemäß" benehmen und unstandesgemäße Ideen vertreten. Insofern ist es bedenklich, die Geschichtsbetrachtung auf so vage Verallgemeinerungen aufzubauen wie die, das Mittelalter als eine bäuerliche Kultur, die Neuzeit als eine bürgerliche zu definieren, Luther zu einem bäuerlichen Menschen zu erklären und daraus die These abzuleiten, er habe auf die Entfaltung der bürgerlichen Neuzeit retardierend gewirkt.

Auf das Mittelalter jedenfalls trifft diese Charakterisierung schon deshalb nicht zu, weil die eigentlichen Träger der mittelalterlichen Kultur und Geistigkeit keine Bauern, sondern Adelige waren, deren Kultur den Charakter einer jahrhundertelangen Züchtung trägt und die man nicht einfach dadurch unter die bäuerliche Kultur subsummieren kann, daß man sie als „die Blüte des bäuerlichen Seins" bezeichnet. Gerade gegen diese „Blüte des bäuerlichen Seins" richtete sich ja die Bauern-Revolution. Ebenso hat sich in der angeblich bäuerlich-mittelalterlichen

Kirche im Zusammenhang mit dem Ablaßwesen die gesamte frühkapitalistische Denkungsart und Praxis ausgebildet. Man könnte vielleicht die Kultur des karolingischen Reiches ihrer sozialen Struktur nach als eine bäuerliche bezeichnen, aber auf das hohe Mittelalter trifft diese Bezeichnung bereits nicht mehr zu.

Was Luther selbst betrifft, so war sein Vater nicht Bauer, sondern Bergmann, was soziologisch und volkskundlich ein großer Unterschied ist; aber selbst wenn seine Voreltern Bauern waren, so reicht seine Charakterisierung als „bäuerlicher Mensch" keineswegs aus, um auch nur die natürlichen Hintergründe seiner Frömmigkeit, viel weniger seinen geistigen Werdegang und sein Reformationswerk zu charakterisieren. Außerdem weist an diesem Punkt die Theorie von Peuckert einen auffälligen Selbstwiderspruch auf. Wenn das Kennzeichen der bäuerlichen Kultur „die Ordnung" ist, warum hat dann der „bäuerliche Mensch" Luther die Ordnung der bäuerlich-mittelalterlichen Kirche zerstört und den revolutionären Gesichtspunkt vertreten: „Das Wort Gottes schafft allezeit Aufruhr und Zwietracht, Streit und Krieg"? Und wie kommt es dazu — Peuckert legt gerade auf diesen Nachweis den größten Wert —, daß gerade die Bauern der Reformationszeit Luther und seine Reformation abgelehnt haben und andererseits der Widerspruch Luthers gegen die Bauern nach Peuckert in einer tiefen inneren Gegensätzlichkeit zu der Reformationsforderung der Bauern begründet ist? Wenn Luthers Reformation die Restauration des bäuerlichen Mittelalters war, warum haben ihn gerade die Bauern abgelehnt und warum hat Luther schließlich die Vernichtung der aufrührerischen Bauern als ein besonders verdienstvolles Christenwerk empfohlen?

Die These von der ablehnenden Haltung der Bauern gegenüber Luther ist ihrerseits stark übertrieben, denn praktisch hat sich ja die Reformation nur deswegen in so kurzer Zeit auf einer volkskirchlichen Basis und als „Landeskirche" durchsetzen können, weil sie gerade auf dem Lande von dem Volk freudig und freiwillig aufgenommen wurde — eine zwangsweise Einführung der Reformation auf dem Lande hat in Deutschland nicht stattgefunden. Auch die Vorgänge im Bauernkrieg rechtfertigen nicht die Behauptung Peuckerts, der Doktor Martin Luther habe „die Herzen der Bauern nicht erreicht", der Doktor und seine geistliche Reformation habe „den Bauern nichts sagen können". Und wiederum: wenn Luther wirklich der „bäuerliche mittelalterliche Mensch" war und blieb, warum hat gerade die lutherische Reformation eine besonders enge Verbindung mit der städtischen Kultur und Bildung eingehen können? Warum hat sich die Reformation gerade im Osten von den deutschen Städten her bis nach Siebenbürgen hin ausbreiten und kirchlich konsolidieren können?

Auch sonst finden sich Verallgemeinerungen, die sich schwer vor der Geschichte aufrecht erhalten lassen. So erklärt Peuckert, „daß die ganze Scholastik im Grunde ja Aristotelismus ist". Es ist aber gerade das Eigentümliche der mittelalterlichen aristotelischen Überlieferung, daß sich bereits in ihr über die arabisch-jüdische Aristoteles-Tradition eine starke Durchdringung des „echten" Aristoteles mit neuplatonischen Elementen vollzogen hat, daß verschiedene unter dem Namen des Aristoteles umlaufende und als maßgebliche „Autorität" anerkannte Schriften in Wirklichkeit von späten neuplatonischen Verfassern wie Porphyrios herrühren. So ist der Neuplatonismus um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert nicht eine neue pantheistische Religion des Bürgertums, sondern die Weiterführung einer alten, durch und durch christianisierten neuplatonischen Linie, die sich durch die ganze mittelalterliche Frömmigkeit und auch die mittelalterliche Scholastik — Albertus Magnus, Eckhart — hindurchverfolgen läßt und in die auch Nicolaus Cusanus hereingehört, so daß es keineswegs angeht, einen angeblich unchristlichen Pantheismus als „neue Religion" dem mittelalterlichen „Aristotelismus" gegenüberzustellen oder gar den „modernen" Nicolaus Cusanus dem „mittelalterlichen" Luther zu kontrastieren.

Weiter: Geht es wirklich an, Luther gänzlich vom Humanismus abzurücken? Diese These ist vielleicht Wasser auf die Mühle der dialektischen Theologie, aber sie läßt sich nicht als historisch erweisen, und es entspricht einfach nicht den

Tatsachen, wenn der Verf. behauptet, die folgenschwere Entscheidung des Jahres 1524, in dem Erasmus von Luther abrückt, sei „ein Abrücken der geistigen Oberschichts des Volkes von Luther". Durchgesetzt hat sich die Reformation, weil die geistige Oberschicht gerade in den Städten sich trotz des Abrückens des Erasmus und einiger ihm geistesverwandter katholischer Reform-Humanisten zur Reformation hielt. Gerade auf dem Boden der Lutherischen Reformation ist eine sehr rasche Aktivierung humanistischer Geistes- und Bildungselemente erfolgt — Melanchton —, der Luther doch im Wesentlichen zugestimmt und der er sich auch selber innerlich aufgeschlossen hat.

Sicherlich ist etwas Richtiges an dem Vorwurf, Luther sei mit seiner Reformation „stecken geblieben", — hier setzt ja bereits die zeitgenössische Kritik der Täufer, Schwärmer und Spiritualisten ein. Aber läßt sich diese Tatsache mit den genannten soziologischen und volkskundlichen Kategorien klären? Es ist weiter richtig, wenn Peuckert auf das Nebeneinander verschiedenartiger Reform-, Renaissance- und Revolutionsbewegungen bereits vor Luther hinweist. Wie ist es aber zu erklären, daß alle diese latenten Bewegungen in Luther den Exponenten und Vorkämpfer ihres Anliegens erblickt haben, zum Teil zum allergrößten Entsetzen Luthers selber? Und daß er selber einen großen Teil der Reformwünsche auch auf politischem, sozialem, pädagogischem und wirtschaftlichem Gebiet sich zu eigen gemacht hat? Die eigentümlich rückläufige Bewegung der Lutherischen Reformation in der Zeit nach 1522 ist doch zum Teil dadurch zu erklären, daß Luther sich verzweifelt gegen die revolutionären Gruppen wehren mußte, die ihn wider Willen zum Führer ihrer Sache erhoben haben. Vor allem der Konflikt mit den Bauern beruht auf der Tatsache, daß Luther zunächst als Notlösung an Stelle der einer echten und universalen Reformation sich versagenden kirchlichen Hierarchie die weltliche christliche Obrigkeit mit der Durchführung der Reformation betraute und nun zu seinem Schrecken erkennen mußte, daß die revolutionären Gruppen auch diesen letzten Ordnungspfeiler umzustoßen sich bemühten. Aber gerade diese Beauftragung der Stände und Städte mit der Durchführung der Reformation läßt sich nicht als ein Symbol seines „bäuerlich-mittelalterlichen" Denkens deuten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß dem Werk von Peuckert das große Verdienst zukommt, eine Menge von der Forschung bisher kaum berücksichtigtes Quellenmaterial erhellt und eine Reihe von unterirdischen Reform-Strömungen der Epoche vor der Reformation erschlossen zu haben — eine Leistung, die in vielen Punkten zu einer wichtigen Korrektur des traditionellen Geschichtsbildes der Reformation und zur Erschütterung zahlreicher Geschichtslegenden geführt hat. Sein Mangel dagegen liegt in einer gewissen Unklarheit der volkskundlichen und soziologischen Kategorien, die zu vorschnellen Verallgemeinerungen verführen und deren Anwendbarkeit und wissenschaftliche Gültigkeit hätte sorgfältiger geklärt werden müssen, bevor man aus ihnen weitgehende allgemeine Schlüsse zieht.

Ernst Benz.

BESPRECHUNGEN

Hubert Schrade, Der verborgene Gott. 1949. Stuttgart. W. Kohlhammer 280 pp., 32 Tafeln.

„Welche geistigen Kräfte und Einstellungen bei der Schaffung, Verehrung und Zerstörung des Gottesbildes in der politischen und religiösen Geschichte des alten Orients in Wirkung getreten sind", so könnte der Untertitel dieser bedeutsamen Untersuchung lauten. „Gottesbild", diese Bezeichnung umfaßt einen ganzen, religionsphänomenologisch hochbedeutsamen Komplex: Offenbarungsformen der Gottheit, Weisen und Sinn ihrer Präsenz im Kultbild, ja schließlich die Gestaltung der Gottesvorstellung überhaupt. Ihre Strukturen sucht der Verfasser aus einem sehr breiten, in glücklicher Weise auf das Wesentliche durchleuchteten Material des alten Orients zu erarbeiten. Nicht histori-

sche Primärarbeit also bietet das Werk, sondern, was man „historische Phänomenologie" nennen könnte, die gestützt ist auf eine Literaturbearbeitung, von deren Gründlichkeit ein Blick in die Anmerkungen überzeugt.

Innerhalb des Problems zeigen der alte Orient und Israel (im weitesten Sinne) zwei mögliche Lösungen. Sind für Ägypten und Babylon trotz der Bildgebundenheit der Gottesvorstellung die über das Bildhafte hinausdrängenden Momente aufzuweisen (Elementarität und Allwirksamkeit Gottes vgl. 128), — aber das Bild bleibt primär und Bildersturm hat immer politische, im Grenzfall (Echnaton) politisch-religiöse Bedeutung —, so steht die einzigartige Entwicklung Israels unter der stetigen Spannung der bildersprengenden Dynamik des israelitischen Gottes (Bildlosigkeit aus Gottesangst! 36) gegen die Notwendigkeit anschaulicher Gestaltung auch dieses Wirkens. Nicht als lineares Fortschreiten, sondern als dramatisches Geschehen aufgrund vieler Motive wird sie meisterlich dargestellt. Die Quellenschriften des Alten Testamentes bezeichnen die verschiedenen Stadien: Bildlosigkeit des eifernden Wüstengottes, Gestaltung im Kulturland, Entgötterung der Bilder bei den frühen Propheten, neue Verbildlichung durch Aufnahme des Mythos bei Hesekiel und Neugestaltung des Kultus nach dem Exil — völlige Verborgenheit Gottes in widersprechenden Anthropomorphismen: die Gottesnot Hiobs. In der Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen. 1) gewinnt das Menschenbild schließlich konstitutive Bedeutung, aber die gleichzeitige apokalyptische Vision der Vernichtung wahrt die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf (281).

Ein Hauptanliegen des Verfassers ist es, die immer wieder in die Deutung sich eindrängenden Modernismen durch eine Erhellung der geistigen Struktur des alten Orients abzuwehren. Ebenso problematisch wie die stofflich-dingliche Fassung der Präsenz des Gottes im Bilde — die Alten kennen nicht unsere harte Stofflichkeit (21) — erscheint ihm die Deutung bildverneinender Bewegungen als „Vergeistigung". Demgegenüber weist er eine Mannigfaltigkeit an Motiven auf (33, 36, 45, 62 u. a.), die es jeweils zu erarbeiten gilt. So rücken auch die israelitischen Schriftpropheten weit in ihre Umwelt zurück. Erst Jeremia überwinde das magisch-kultische Denken (194, aber 200!!), erst der Hiobdichter vollendet die Transzendenz Gottes (258). Unmöglich, den reichen Inhalt des Buches auch nur anzudeuten. Als Beispiel für das Letzterwähnte sei noch das Echnatonkapitel herausgegriffen. Auch hier werden alle Modernismen abgewiesen. Aber auch die beliebte Auffassung vom „Aufklärer Echnaton" wird überholt. Seine Gestalt verliert eigentlich alles Einzigartige, bleibt als Grenzfall ganz im Geiste Altägyptens. Nicht Versuch der Vernunft, mit dem religiösen Wust aufzuräumen, sondern der Versuch, einen neuen Mythos an die Stelle des alten zu setzen (126), um die politisch zerbrechende Einheit Ägyptens gewaltsam religiös wiederherzustellen, scheint der Sinn seiner Tat (124). Die Göttlichkeit des Königs als Inkarnation des Aton sei gegenüber der traditionellen Auffassung noch gesteigert. Der angebliche Naturalismus der Armanakunst sei nur die neue Manier (111 f), den berühmten Familiendarstellungen komme vielleicht der Rang von Kultbildern zu. Thesen, denen trotz der Spärlichkeit der Quellen ein hoher Grad an Überzeugungskraft innewohnt.

Um das „Menschenbild" geht es dieser Untersuchung letztlich, deren Charakter einer Morphologie immer wieder festzuhalten ist. Die Frage nach ihm scheint dem Verfasser von der Frage nach dem Gottesbild unablöslich zu sein (8), ein Problem, das van der Leeuw mehrfach behandelt hat. Wir befinden uns damit in jenem luftigen und uns doch so brennend interessierenden Bereich zwischen Geistesgeschichte und philosophischer Anthropologie, in dem, losgelöst von bloßer Tatsachenerforschung, religions- und kulturhistorisches Arbeiten seinen Ertrag zusammenzufassen bemüht ist. Möchten uns mehr Arbeiten von solcher Gründlichkeit und Klarheit geschenkt werden! *Wenzel Lohff*

Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Erich Wewel Verlag, Krailing vor München. 1950, 544 pp.

Dieses auf umfassender Sachkenntnis beruhende Werk enthält im 1. und 3. Teil einen theologischen Rahmen für den 2. Teil, in dem ohne jede Voreingenommenheit und unter Verwertung aller verfügbaren Quellen primärer und sekundärer Art das Phänomen der Gottesliebe außerhalb des Christentums aufgezeigt wird. Man kann diesen umfangreichen Hauptteil des Buches nur mit größter Bewunderung und reichem Gewinn studieren. Das Werk des gelehrten und mit den Fremdreligionen in persönliche Berührung gekommenen katholischen Verfasse.s bekundet einen außerordentlich weitherzigen Standpunkt, der den Verfasser in dem darstellenden Teil zu gewissenhaftester Objektivität befähigt. Der Zweck des Buches, der Mission zu dienen, berechtigt den Verfasser zu den beiden theologischen Rahmenabschnitten, in deren erstem von dem „Anruf Gottes" in natürlicher und übernatürlicher Offenbarung die Rede ist, während der zweite eine „Würdigung und Auswertung" bietet.

Diesen Abschnitten gegenüber, deren theologische Grundposition der Religionswissenschaftler nicht zu beurteilen hat, wird gleichwohl mancher Behauptungen wegen, die sich auf Tatsachen der Religionsgeschichte beziehen, Kritik anzumelden sein. Ich hebe einige Punkte heraus: S. 400 ist von der Mystik die Rede, für die der Verfasser verschiedene Definitionen anführt, ohne selbst sich für eine von ihnen oder eine eigene klar auszusprechen. Wenn nun aber gesagt wird, daß ein Gnadenwirken Gottes in der außerchristlichen Mystik nicht anzunehmen sei, da dann ja die Menschen sich zum Christentum hätten bekehren müssen, so muß vom Standpunkt vergleichender Religionswissenschaft aus dem das Zeugnis außerchristlicher mystischer Texte entgegengehalten werden, in denen in ausdrücklichster Weise die Gnade als Quelle des Heils und der Heilserfahrung angegeben wird. Ich erinnere z. B. an den Text aus der Brhad-Brahma-Samhitâ, in dem von der heilstiftenden Einigung mit Gott Vishnu die Rede ist und auf die Frage, wie man zu dieser Einigung komme, geantwortet wird: „Allein aus Gnaden Haris wird sie dir verliehen ohne Grund". Was berechtigt uns *wissenschaftlich,* dieses Selbstverständnis der Vishnugläubigen für unrichtig zu halten? — Eine schwierige Unterscheidung finden wir S. 423, wo von den Gottheiten der Nichtchristen gesagt wird, viele von ihnen (Amida, Kali, Siva) existierten nicht, während andere wirklich seien, unter denen sich auch der „wahre Gott" befinde. Dieses Urteil ist weder vom christlichen noch vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus verständlich. S. 452 ist von den sog. Avatâras, den Verkörperungen einer Gottheit, die Rede. Diese werden außerhalb des Christentums für mythologisch erklärt, während im Christentum eine wirkliche Menschwerdung Gottes stattgefunden habe. Religionswissenschaftlich wird man nur sagen können, daß dort wie hier dieselbe religiöse Idee vorliegt: Außerhalb des Christentums wird sie in die Geschichte hinein transponiert, im Christentum wird wirkliche Geschichte mit Hilfe dieser Idee gedeutet. Auch hier liegt ein Mythos vor. Befremdlich ist das S. 462 über alle Fremdreligionen, deren Erscheinungsformen in dem Buche mit so großer Liebe nachgegangen wird, gefällte Urteil, sie seien „im Kern falsch und schlecht und müssen daher überwunden werden." *Gustav Mensching*

Kurt Lange, König Echnaton und die Amarnazeit, Die Geschichte eines Gottkünders. Gesellschaft für Wissenschaftliches Lichtbild m. b. H. München 1951. 143 pp., 64 Tafeln.

Der aufregende Impuls, der von Amarna und der Geschichte seiner Entdeckung ausgeht, ist so groß, daß es sogar der Forschung schwer fiel, sich von ihm zu befreien. Weigalls Echnatonbuch stand noch stark unter diesem erregenden Eindruck, den zu beherrschen erst Heinrich Schäfer in seinem Amarnabuch gelang, wogegen sich in den neueren Untersu-

chungen Spiegels fast eine entgegengesetzte Tendenz herauszubilden scheint. — Das neue Werk von Lange steht in der Nachfolge Schäfers, es hält die Mitte zwischen beiden Polen und will „ein möglichst zuverlässiges Bild, keine Deutung" geben, möchte „neu zusammenfassen, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen erreichbar" ist, vor allem aber will es „die Quellen" zum Sprechen bringen und den Weg zu ihnen freilegen.

Die Quellen für die Amarnazeit sind nicht nur die Inschriften und Korrespondenzen, sondern in hohem Maße die Bildwerke selbst. Dem entsprechend gliedert sich das Werk in einen Textteil und einen Bildteil. Der Text bringt eine religionsgeschichtliche, kunsthistorische und politische Darstellung der Amarnazeit von den letzten Regierungsjahren Amenophis III. bis zum Beginn der 19. Dyn. und dient als Einführung in die Quellen und die Probleme der Epoche. Der Bildteil bietet die bildlichen Quellenbelege nebst ausführlichen Erläuterungen. Er vereinigt die bedeutendsten Stücke des Kairenser und des Berliner Museums und ist an Sorgfalt der Auswahl und in der Schönheit der Wiedergabe von jener hohen Vollendung, die von den numismatischen Werken des Vf. her längst bekannt ist.

In dem Versuch, das Reformationswerk Echnatons objektiv zu erfassen, grenzt sich der Vf. gegen die übertriebene Idealisierung Weigalls ab, betont aber andererseits, Spiegel gegenüber, das Zeitlose in der Leistung Echnatons (S. 123). Er weist nach, daß „die gewagte geistige Tat" des Ketzerkönigs zwar keine christlich gefärbte Liebesreligion war, sondern „aus der Sphäre altorientalischer Despotie" nicht herausgekommen ist (74); ebensowenig aber läßt sich sein Reformationswerk, trotz aller „synkretistischen Tendenz" und dem sicheren Anteil syrisch-kanaanäischer Komponente, ganz in religionsgeschichtliche Beziehungen auflösen, und trotz aller „scheinbaren Aufklärung" ist es nicht „aus politisch praktischer Erwägung heraus konzipiert" (51). „Man wird die Deutung seiner Natur verfehlen, wenn man sie nicht aus dem letztlich Idealen heraus erklärt." — Auch der Versuch, die Reformation „weitblickenden Kräften hinter dem Thron" zuzuschreiben, der Teje oder den auf Thutmosis IV. zurückgehenden Reformbestrebungen der heliopolitanischen Priesterschaft, tritt der Vf. skeptisch gegenüber. Zwar waren diese Kräfte am Werk, aber indem sie der König an sich riß, erhielten sie ein ganz persönliches Gepräge, das weit über die Zeittendenz hinaus, in ein ganz Neues vorstieß (45 ff, 52, 82, u. ö.). Das schließt nicht aus, daß der König „bei aller Gewaltsamkeit seiner Einwirkung ... in vielem zugleich Instrument des Zeitwillens" war (65). Auch die Legende vom „Träumer" und „Phantasten" Echnaton erweist sich als unhaltbar, sogar in dem, was Echnatons Syrienpolitik betrifft (99 ff). Der Vf. zitiert den bemerkenswerten Satz: „Du weißt, daß der König in Bezug auf Kanaan nicht begehrt es rauh zu behandeln", und auch im einzelnen zeigt sich, daß „Echnaton klarblickend und von den tatsächlichen Verhältnissen durchaus unterrichtet war". Was ihn trotz dieses Wissens bewog, die Zügel schleifen zu lassen, bleibt dunkel. „War es bis zum letzten aufrechterhaltener Friedenswille — aus seiner Religion der Liebesbejahung erwachsen —, der dieser versöhnlichen Haltung zugrunde lag?"

Vieles muß, bei aller Aufhellung historischer Zusammenhänge, mangels aufschlußgebender Zeitdokumente doch noch unklar bleiben, besonders, was unsere Kenntnis des Reformationswerks, seiner Herkunft und Gestalt betrifft. Das Ganze ist uns eher verständlich als die einzelnen Züge dieser semipelagianischen Natur- und Liebesreligion (65), dieses prinzipiellen Monotheismus des 14. Jh. a. C. (36). Der Anteil von Heliopolis und der Einfluß des Adoniskultes auf ihn bleibt fragwürdig; die sicheren Beziehungen des Sonnenhymnus zum Psalm 104 (Gunkel) sind ungeklärt. Problematisch bleiben Echnatons Beziehungen zu Semenchkare (104 f, 120), sowie Weigalls Hypothese, daß das Skelett im Sarg des

Atonkönigs im Tejegrab mit Echnaton identisch sei, was schon seinerzeit Sethe bestritt. Der Vf. bringt gewichtige Gründe dafür, daß es sich vielmehr um Semenchkare handelt (117 ff, 123 Anm. 88). Die Quellen und Argumente für diese und andere Fragen werden vom Vf. sorgfältig geprüft, doch nicht endgültig entschieden.

Das Bild, daß der Vf. von Echnaton zeichnet, versucht die Widersprüche dieser komplizierten Erscheinung und seiner Verkündigung zu umfassen, nicht aber sie aufzulösen (74). Daß das Reformationswerk mit seinem Schöpfer gemeinsam fiel, erklärt sich durch seinen Mangel an Breitenwirkung, die ihm mit dem Fehlen ausgesprochener Jenseitsvorstellungen versagt war (53, 69, 98), womit vielleicht auch das Fehlen der Ethik zusammenhängt. Echnatons Liebesreligion war damit eine handelnde Verwirklichung in der Welt versagt (53, 74, 121), ihre Idee blieb bei ihrem Schöpfer und trieb ihn in „grenzenlose Einsamkeit": „Du bist in meinem Herzen, kein anderer ist, der dich kennt außer deinem Sohn" (Sonnenhymnus, 76 ff). „Er war in der Idee zu Hause; die vergängliche Erscheinungswelt blieb ihm bei aller Genußfähigkeit Gleichnis", und so hat sich „seine Liebeskraft mit viel Despotismus vertragen müssen" (44 f, 121). Dieser unaufgelöste Widerspruch zwischen „Allgüte" und „bedenkenloser Gewalt", Sittlichkeit und Macht ermöglichte ihm einerseits erst die Idee seiner grenzenlosen Gottesliebe, die „recht eigentlich Wesen und Sendung Echnatons" bedeutet (121), machte aber andrerseits den raschen Zusammenbruch notwendig. Jahrhunderte später erst wurde an anderer Stelle dieser Widerspruch zu einer fruchtbaren Spannung.

Dank des sicheren Ausdrucks- und Gestaltungsvermögens des Vf. wird die Darstellung lebensvoll und farbig, ohne an Objektivität zu verlieren. Auch ist „manches von den Gedanken und Empfindungen der eigenen, jetzt ein Menschenalter währenden inneren Auseinandersetzung mit dem Gegenstand dabei in die Darstellung geflossen" — zum Vorteil des Buches, das sich damit, weit über die Fachkreise hinaus, einen großen Leserkreis sichern wird. *Joachim Ernst*

Otto Eissfeldt: Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C. A. Simpson's The Early Traditions of Israel. A. Töpelmann, Berlin 1950. 100 S. (Beihefte zur ZAW 71).

Eissfeldt liefert zunächst einen dankenswerten Bericht über das Werk Cuthbert Alkman Simpson's, Professors für Altes Testament am General Theological Seminary, New York: The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Predeuteronomic Narrative of the Hexateuch. Basil Blackwell, Oxford 1948, 677 S., das als ausländisches Buch nur wenigen in Deutschland zugänglich sein wird. Es sind kühne Hypothesen, die S. zur Frage der ältesten Geschichte Israels beisteuert; er schöpft sie aus den stoff- und sachgeschichtlichen Hintergründen der analytisch festgestellten Quellen und ihrer maßgeblichen Traditionen. S. ist angeregt durch Eduard Meyer, Israeliten (1906), insbesondere durch dessen Behauptung, daß die älteste Überlieferung vom Sinai nichts wisse, vielmehr Israel aus Ägypten geradewegs nach Kadesch gezogen sei, und daß erst J^2 den Sinai hinzugefügt habe, ferner, daß die Südstämme aus Kadesch nach Palästina eingedrungen seien. Während jedoch Eduard Meyer dies aus geographischen und traditionsgeschichtlichen Erwägungen erschlossen haben will, im Widerspruch zur überlieferten Darstellung, die die Vorstellung eines Eindringens Israels von Osten her vertritt, glaubt S. in J^1 nunmehr auch literarkritisch feststellen zu können, daß Kadesch Ursitz und Ausgangspunkt der Invasion der Südstämme gewesen ist. Er verbindet also das Verfahren von Eduard Meyer mit demjenigen von R. Smend, der auch literarkritisch vorging. Für S. ist Ausgangspunkt die Untersuchung des Buches Exodus und des Vorganges der Landnahme. Nach einer kritischen Analyse der vordeuteronomischen Erzählung des Hexateuch und

deren Hauptquellen („documents") J[1], J[2] und E bringt er die geschichtliche Würdigung der literarischen Schichten und ihrer Traditionen. Seine drei Quellen sind von erheblich kleinerem Umfange als diejenigen bei R. Smend. Dafür rechnet S. stärker mit „sekundären Erweiterungen" und redaktionellen Eingriffen. J[1] (von Eissfeld in seiner Einleitung zum AT L, d. i. Laienquelle, benannt), in der ersten Hälfte der Regierung Davids, wahrscheinlich in Hebron entstanden, enthält die Traditionen der Südstämme Simeon, Levi, Juda, Kaleb, Othniel, Kain, Ruben, auch des Stammes Joseph, als des Sohnes Israels bzw. Jakobs. Hauptperson unter den Patriarchen ist hier Abraham, der im engen Zusammenhang mit Hebron steht. Die ägyptische Episode, die nur die Südstämme betraf, hatte ihren Anfang und ihr Ende in Kadesch, woselbst diese Stämme zentralisiert waren. Wenn auch dem J[1] Sinai als Sitz Jahwes bekannt ist, so ist für ihn doch Kadesch die Stätte, wo der Bund zwischen Jahwe und Israel die entscheidende Prägung empfangen hat. Kadesch ist daher auch die Heimat des Mose! In oder bei Kadesch, d. h. zwischen Ägypten und Palästina, liegt der Schauplatz der Erzählungen des J[1]. — J[2], um die Wende des 10. und 9. Jahrhunderts, paßt J[1] dem Norden an, d. h. dem Hause Joseph; ihm steht höher als Hebron Beerseba, die Stätte des Bundes ist ihm Sinai (in Midian gelegen), der Einzug in Palästina erfolgt bei ihm von Osten her. Vor allem aber ist J[2] in S.'s Auffassung lediglich Erweiterung und Ergänzung zu J[1], keine selbständige Urkunde. — J[2] fügt den von J[1] genannten Stämmen noch Benjamin, Dan, Naphtali, Gad, Asser, Isaschar, Sebulon hinzu, bringt sie also auf die uns geläufige Zwölfzahl. Er erweitert die knappen Joseph-Erzählungen des J[1] und verschiebt den religiösen Schwerpunkt von Kadesch nach dem Sinai. Erst *nach* ihrer Ansiedlung in Palästina kommen die Rahel-Stämme mit den Südstämmen und Mose in Berührung; freilich war schon vorher (!) Jahwe ihr Gott, wie das Deboralied zeigt. Nach S. hat J[2] im Text von J[1] häufig Umstellungen vorgenommen; S. will daher J[1] „in its original order" vorführen. — E, 200 Jahre später als J[2], um 700 v. Chr., ist eine neue Darstellung als Ersatz für J, mit noch stärkerer nördlicher Tradition: Jakob wird auf Kosten Abrahams Repräsentant Israels, Hebron völlig von Beerseba überschattet, Kadesch ignoriert, für den Sinai tritt der Horeb (auf der Westhälfte der heutigen Sinai-Halbinsel) als Bundesstätte ein, der Übergang über den Jordan ist noch weiter nach Norden verlegt als bei J[2], nämlich in die Gegend des Jabbok mit Richtung auf Sichem. — Nach S. brachten die Südstämme schon um 1400 v. Chr. aus Nordwestarabien (Sinai) ihren Jahwe-Kult mit; zwischendurch sind sie nach Ägypten übergetreten und von dort wiedergekehrt. Mose prägte zu Kadesch ihre Religion, worauf sie im Süden Palästinas eindrangen. Die Rahel-Stämme sind ebenfalls um 1400 v. Chr. ausgewandert, aber sogleich über das Ostjordanland nach Palästina, wobei sie aus ihrer Heimat die Verehrung Jahwes mitbrachten. Auch bei ihnen mag eine uns unbekannte Persönlichkeit — entsprechend dem Mose im Süden — die Jahwereligion ausgeprägt haben, so wie sie uns im Deboralied entgegentritt. — Abraham, ursprünglich Lokalnumen von Hebron, Isaak, Jakob, Joseph sind nach S. kanaanäische Mythenfiguren, die nach dem Eindringen in Palästina israelitisiert worden sind. J[1] hat kanaanäische Götter und Heroen zu Vätern Israels gemacht und dadurch dessen Anfänge nach Kanaan verlegt, die Wüstenerinnerungen aber unterdrückt oder eingeengt. So ist die wirkliche Heimat Israels, das vulkanische Hinterland der Nordostküste des Roten Meeres mit dem eigentlichen Sinai und der Horeb im Westen (!) der Sinaihalbinsel (woher ein Teil (!) der Nordstämme seinen Ausgangspunkt genommen zu haben scheint), in Vergessenheit geraten und dient nur noch als Schauplatz der erzählten Schicksale. So werden historische Überlieferungen vom Verweilen israelitischer Gruppen in Ägypten und ihrem Einzug in Kanaan zur Not (!) mit der Vorstellung kombiniert, daß Israels

Väter schon vorher in Kanaan gewohnt hätten. Abraham, der Patron von Hebron, wird durch den Einfluß des Königtums Davids Vater von ganz Israel. Isaak wird zu seinem Sohn gemacht. Jakob ist offenbar eine ostjordanische Figur: sein Ringkampf spielt östlich vom Jordan, sein Grab wird dort gezeigt. Erst J^2 und E bringen Jakob mit Sichem und Bethel zusammen, um altes israelitisches Besitzrecht geltend machen zu können. Auch Joseph ist eine kanaanäische Mythenfigur: sein Grab ist zu Sichem. J^1 beginnt den Ausgleichsprozeß zwischen israelitischer und kanaanäischer Tradition. So gelangt S. schließlich zu einer Gegenüberstellung von kanaanäischer Patriarchentradition und israelitischer Wüstentradition.

Diesen kühnen Hypothesen S.'s gegenüber bewahrt Eissfeldt, bei aller Anerkennung der von S. ausgehenden Anregung, seine gewohnte Vorsicht und Nüchternheit und gibt uns an Hand von Stichproben zu besonderen Stellen des Hexateuch eine genügende literar- und stoffkritische Beleuchtung. Insbesondere lehnt er die für die Aufstellungen S.'s so entscheidende Auffassung des J^2 als einer bloßen Erweiterung und Ergänzung von J^1 entschieden ab und zeigt, daß J^2 als selbständige Urkunde zu verstehen ist (S. 37). Damit fällt ein erheblicher Teil der Schlüsse S.'s hin, so z. B. die These, daß Jahwe die Verschmelzung *zweier* Gottheiten — einer vom Sinai und einer vom Horeb — sei, oder daß die Patriarchen, insbesondere Abraham, ursprünglich Kultheroen kanaanäischer Orte darstellten, oder daß ein Teil (!) der Nordstämme vom Sinai komme. Eissfeldt verficht hierbei konsequent seinen alten Standpunkt, wonach J^1 (oder L) für uns zu ungenügend im Zusammenhang überliefert sei, als daß er das Gewicht tragen könne, das ihm S. auferlegt.

Über die von Eissfeldt angebrachten gesunden Reduktionen der S.'schen Hypothesen hinaus drängt sich freilich noch die Frage auf, ob die zunehmende Zerfaserung der hexateuchischen Quellenhypothese nicht überhaupt auf eine gewisse Überlastung oder gar Abnutzung und Verbrauchtheit dieser Hypothese hinweist. Sie erweist sich als brauchbar, solange sie in einer gleichsam grobkörnigen Form gehandhabt wird: ihre Verfeinerung und Sublimierung beschert der AT-lichen Forschung eigentlich keinen Gewinn, sondern eher Überspanntheiten. Der Widersprüche sind so viele, die Verteilung so mancher Texte auf die einzelnen Schichten läßt sich im einzelnen wie im ganzen so wenig objektiv durchführen und bringt immer erheblichere Abweichungen unter den Forschern, daß die darauf aufgebauten „Traditionen" und historischen Schlüsse mehr und mehr den Charakter von subjektiven Spekulationen gewinnen. Entscheidend im vorliegenden Falle — bei den Aufstellungen S.'s — dünkt mich (auch abweichend von Eissfeldt) seine Einstellung zum Auszug Israels aus Ägypten und zum Wunder am Meer. Dies Ergebnis hat doch im ganzen eine so spürbare Nachwirkung auf Glauben und Geschichte des späteren AT ausgeübt, daß man es nicht mit S. als bloße Episode einiger Südstämme werten darf, soll sich nicht das ganze Bild der Entwicklung Israels ins Unmögliche verschieben. Das empfindet auch irgendwie Eissfeldt, wenn er (S. 63) vorsichtig bemerkt: „Keine Lösung des Hexateuchproblems, weder die Zwei-, Drei- oder Vier-Quellentheorie noch die Ergänzungshypothese noch die Fragmentenhypothese noch eine wie immer geartete Kombination dieser Hypothesen ist von dieser Hypothek (eines vorläufigen und mehr intuitiv gefundenen Erklärungsprinzips) frei."

Ernst Ludwig Dietrich

Martin Noth: Geschichte Israels, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1950, 395 pp.

Dieses historisch exakt gearbeitete Lehrbuch ist die Frucht der vorangegangenen Detailuntersuchungen des Verfassers über „Die Gesetze im Pentateuch" (1940) und „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" (1948), um die viel Diskussion gestanden hat. Ohne zu dieser Stellung zu nehmen und damit zur Richtigkeit mancher Thesen, die in dieser Gesamtdarstellung der israelitischen Geschichte zu Voraus-

setzungen wurden, läßt sich ohne weiteres zugeben, daß Noths Buch allen bisherigen „Geschichten des Volkes Israel" durchaus gewachsen, in vieler Hinsicht sogar überlegen ist. Vom heutigen Forschungsstand aus wird ohne gelehrte Kontroversen und mit bescheidenem Nachweisapparat die Geschichte Israels sachgemäß von der Landnahme durch den Zwölfstämmebund bis zum Landverlust (70 resp. 135 p. chr.) geschildert. Erfreulicherweise wird also nicht mit Esra und Nehemia aufgehört, sogar die Vorgänge um das Jahr 30 werden vom Standpunkt der jüdischen Geschichte aus mit geschildert, d. h. als wenig bedeutungsvoll. Der Verfasser ist im allgemeinen mit Urteilen sehr zurückhaltend, wenn nicht alles gesichert ist, und enthält sich dogmatisch-unhistorischer Wertungen — etwas auf diesem Gebiet bekanntlich nicht Selbstverständliches! Er geht aus von der „völkischen" Unvergleichlichkeit Israels und hält diese in allen Wandlungen des geschichtlichen Schicksals fest, ohne das Hineingeflochtenseins der israelitischen Stämme in die Geschichtswelt des alten Orients zu negligieren. Die Absicht des Vorwortes, mit den „Methoden historischer Forschung" „das Tatsachenmaterial zur Geschichte Israels" darzubieten, ist voll erreicht worden. Daß der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich auch ihre Grenze und Begrenztheit markiert, blieb dem Verfasser wohl bewußt. Die Diskussion von Einzelfragen kann in einer räumlich beschränkten Besprechung nicht vorgenommen werden. — Die gute Kartenskizze aus K. Gallings Textbuch zur Geschichte Israels ist auch diesem Werk beigegeben worden. *H. J. Schoeps.*

Paul Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle. Franz Delitzsch-Vorlesungen. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1951. XI. 92 S.

Die hebräischen Handschriftenrollen, die im Sommer 1947 in einer Höhle der Wüste Juda aufgefunden wurden, sind zwar nur ein geringer Restbestand von einer ehemals offenbar sehr umfangreichen Sammlung unbekannter jüdischer Literatur; dennoch ist das Aufsehen, das der Fund von Anfang an hervorrief, völlig gerechtfertigt. Eine ausgedehnte Diskussion, die meist in Zeitschriften verstreut ist, hat sich daran angeschlossen und manche Spekulationen sind dem Stand der Edition und der Erschließung der Texte vorausgeeilt. Schon jetzt ist die Literatur schwer zu übersehen. Kahle's Buch ist daher zunächst insofern von großer Bedeutung, als es einen zuverlässigen Überblick über die Umstände des Fundes und die bisherigen Forschungen ermöglicht. Es bietet eine außerordentlich wertvolle Zusammenstellung von authentischem Tatsachenmaterial, das sonst schwer oder gar nicht erreichbar ist, und ist daher als Einführung gut geeignet. Aber das Buch ist weit mehr als ein zusammenfassender Bericht; der Verfasser setzt sich überall sehr lebhaft mit schon vorliegenden Arbeiten auseinander, und seine wohlbegründeten Urteile zu verschiedensten Fragen bedeuten eine wesentliche Förderung der Forschung. Daß ein so zuständiger Semitist wie Paul Kahle, der um die Kenntnis der Überlieferung des Hebräischen einmalige Verdienste besitzt, sich gründlich mit den Schriftrollen beschäftigt, ist ein entscheidender Gewinn. Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser in deutschen Universitäten Anfang und Mitte 1950 gehalten hat. Das erste Hauptkapitel behandelt „Die Auffindung der Handschriften", u. a. auch die offen bleibende Frage der Datierung, für die Kahle mit Recht mangels ausreichender Vergleichsdokumente paläographische Kriterien ausschaltet, das zweite „Die Jesaja-Rolle", die Frage ihrer Varianten, ihr Verhältnis zur griechischen Bibel und die Frage der Aussprache, die sich aus der eigenartigen Orthographie ergibt. Daran schließen sich als Addenda S. 53 bis 81 sieben Abschnitte, die u. a. auch das Alter des Depots in der Höhle, Schriftprobleme, den Habakuk-Kommentar und den Text der beiden Jesaja-Rollen behandeln. Sehr wertvoll ist die beigefügte Bibliographie, die auf nicht weniger als 9 Seiten einen Eindruck vermittelt, welchen Umfang die Diskussion schon bis zum Druck der Arbeit erreicht hatte. 12 Seiten mit

guten Reproduktionen aus verschiedenen Teilen der Rollen sind beigegeben. — Obwohl das Buch aus Einzelabhandlungen besteht, vermittelt es ein umfangreiches Gesamtbild. Es wird als wichtiges Gesamtdokument für das Frühstadium der Erforschung der Schriftrollen seine Gültigkeit behalten. Das dringendste Anliegen ist nun zunächst die Herausgabe und Interpretation aller Rollen. *H. Wehr*

Griechische Kleinlexika

Hans Siegert, Griechisches in der Kirchensprache, ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch, Carl Winter Verlag Heidelberg. 1950, 234 pp.

Franz Dornseiff: Die griechischen Wörter im Deutschen, Verlag Walter de Gruyter u. Co. Berlin 1950, 157 pp.

Das Siegertsche Büchlein ist höchst verdienstvoll, wenn auch seine Auswahlprinzipien griechischer Worte, Begriffe, Termini in unserem Sprachgut etwas subjektiv und willkürlich sind. Gegenüber Fr. Haucks ebenfalls erst vor kurzem erschienenen Theologischen Fremdwörterbuch ist es vollständiger und bringt nicht nur kurze Worterklärungen, sondern längere Artikel von wissenschaftlichem Wert. Dankenswert sind die knappen Literaturangaben und der Anhang: Griechisch-christliches Namengut im Deutschen; ein Vorwort diskutiert das grundsätzliche Problem jeder Übersetzung, die Adäquation der Wortprägung aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen.

Thematisch weitergespannt, d. h. nicht beschränkt auf Theologisches ist die höchst nützliche und anregende Untersuchung von Dornseiff, die im Aufbau seinem „Deutschen Wortschatz nach Sachgruppen" folgt. In 20 Sachgruppen werden etwa 1400 Stichwörter behandelt und knappe Ableitungserklärungen mit literarischen Nachweisen gegeben. Geraten sie länger, gibt der geistreiche Autor meist neue, mitunter recht eigenwillige Erklärungen, die oft nicht nur den Sprachforscher, sondern auch alle die angehen, die das betreffende Sachgebiet fachlich zu vertreten haben. Hier ist eine vorbildliche Verbindung von strenger Wissenschaft mit kulturhistorischer Feuilletonistik im guten Sinne erreicht worden. Immer neue Anregungen, Erkenntnisse und Durchblicke lassen sich aus dem schmalen Band gewinnen. — Wie viele wissen wohl, daß Knaster (Tabak) über das spanische canastro (Rohrkorb, worin er verpackt war), von κάναστρον kommt. Oder daß Butter ein frühmittelalterliches Klosterwort ist, das aber auf ein skythisches Lehnwort im Griechischen βούτυρον zurückgeht. Ich wußte auch nicht, daß Karat = κεράτιον (Hörnchen) ursprünglich die Kerne des Johannisbrotbaumes bezeichnet, mit denen man Geld und Edelsteine abwog. Raummangel verhindert weitere Beispiele anzuführen; ein knappes Nachwort informiert noch über die wichtigsten Etappen des griechischen Wörterimports ins Deutsche. *H. J. Schoeps*

Puech, Henri-Charles, Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion vol. 56) Paris, Civilisations du Sud S. A. E. P. (1949) 200 Seiten Kl. 8°.

Die französische Wissenschaft ist an der Maniforschung mit einer Reihe bedeutsamer, z. T. bahnbrechender Publikationen beteiligt. Wir nennen nur Konsul H. Pognon: Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir (Paris 1898), Appendice II p. 104 sqq.; Edouard Chavannes et Paul Pelliot: Un traité manichéen retrouvé en Chine (Extrait du Journal Asiatique Nov.—Déc. 1911 et Janv.—Avril 1913 (Paris 1913); Prosper Alfaric: Les écritures manichéennes. I. II (Paris 1918—19) und sein Augustinus-Werk.

Das vorliegende Werk, entstanden aus zwei 1946 in Rom gehaltenen Vorträgen, bedeutet ebenfalls einen Markstein. Es entstammt der Feder eines bewährten Kenners des Manichaeismus, der Gnosis und der südfranzösischen Katharer, des verdienten Leiters der seit vielen Jahren führenden „REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS". In den bedauernswert langsamen Publikationsverlauf der Berliner Turfan-Funde scheint nun zwar ein frischer Zug zu kommen, aber wieviel mag den Kriegsbomben zum Opfer gefallen,

wieviel in alle Winde zerstreut sein. Aus den Medinet Habu-Papyri des Berliner Museums und der Londoner Chester Beatty-Collection sind zwar drei Bände (davon 2 Torsos) veröffentlicht worden, aber der erprobte Konservator Dr. I b s c h e r ist aus dem Leben geschieden. Wo sind die Berliner Papyri? Welches sind Mr. Chester Beattys Intentionen? Die ganze Manifor-schung steht — wie zu einer Atempause — still. Der Augenblick schien gekommen, zu diesem Zeitpunkt einen zusammenfassenden Überblick über das bisher Erarbeitete zu geben. In M. Puech erschien zu gegebener Zeit der rechte Mann, alles übersichtlich und klar darzustellen; die Hälfte des Umfanges nimmt der wissenschaftliche Apparat des Buches (393 Anmerkungen) ein.

Der Manichaeismus ist bekanntlich eine Weltreligion von staunenswerter räumlicher Verbreitung gewesen. Überall zwischen Pazifik und Atlantik, zwischen Salona und den Cevennen, Nordafrika und Aegypten gab es manichaeische Gemeinden. Zweimal: um 400 und zwischen 1000 und 1300 n. Chr. hat die christliche Kirche zum Daseinskampf gegen ihn antreten müssen. Noch im 18. Jahrh. gab es in Bosnien (und Bulgarien?) und vielleicht noch heute im Innern Chinas manichaeische Gemeinden. Bei den Uiguren in Zentralasien war um 700 der Manichaeismus Staatsreligion, und um 250 wäre er es in Persien beinahe geworden.

Bei der Charakterisierung der Quellen (15 sqq.) treten die viel umstrittenen Acta Archelai in ganz neue Beleuchtung. Der Personalbeschreibung Manis liegt entschieden ein manichaeisches Malerbuch zugrunde. Über den christlichen Mythos von der Entstehung des Manichaeismus hätten wir gerne noch Näheres gehört. Die alte Frau als einzige Schülerin, die Flucht, der Absturz beim Flugversuch (vgl. Simon Magus) gehören zu den Requisiten der kirchlichen Ketzerpolemik. Was ist Scythianus, Saracenus, Terebinthus (Tarbit?)? Warum nur vier Bücher? Warum der Saracenus mit der oberägyptischen Kriegsgefangenen verheiratet in Ägypten? Corbianus klingt an die wirklichen Tatsachen an. Der seine Herrin begrabende Sklave von 12 Jahren könnte der mit 12 Jahren berufene Mani sein, der seine Mutterreligion verläßt; der als „Sklave" von 60 Jahren nach der Königstadt zum König Ziehende könnte der bei seinem Tode ins Lichtreich gehende Mani sein. Das Ganze ist ein Mischmasch aus Phantasie und Wirklichkeit. Dies alles und vor allem die Formulae abjurationis hätten wir gerne ausführlicher behandelt gesehen.

Drei wichtige Ergebnisse aus der Quellenübersicht (29 sqq.):

1. Die aera Seleucidarum begann bei den Manichaeern mit dem 3. April 311 v. Chr., sie rechneten nach dem babylonischen Mondjahr mit jüdisch klingenden Monatsnamen. Wir kennen den Kalender der Iranier, der Kopten, der Chinesen genau genug, um alle Daten in die entsprechenden des julianischen Kalenders umrechnen zu können. 2. Die Manichaeer besaßen schon von der ersten Generation an eine amtliche Historiographie teils offiziellen, teils hagiographischen Charakters. 3. Wir besitzen amtliche Auszüge aus dem Staatsarchiv, offizielle Inschriften als amtliche Quellen.

Es folgt (32 sqq.) die *Biographie* Manis: Geburtsland ist Babylonien, der Geburts*ort* strittig (Mardîn oder Afrûnja). Nach Angabe eines noch unveröffentlichten chinesischen Katechismus soll er am 14. April 216 n. Chr. geboren sein. Der Name seiner Mutter ist in unendlich vielen Varianten überliefert. Der Verf. wählt „Maryâm" aus, was fast nach Entlehnung aus dem N. T. klingt. Aus seiner Jugendzeit, die in die Wirren des Dynastienwechsels fällt, ist wenig bekannt. Eingehend wird seine *Indienreise* erörtert. Er war in Mekran und Turan, begegnete unterwegs dem auf einem Kriegszug befindlichen Thronfolger Schahpur, der ihn zu seiner Krönungsfeier nach Gundeschapur (9. April 243) einlud. Der Verf. entscheidet sich p. 45 Note 176 für die Annahme, daß Mani diese Reise *zur See* gemacht habe, vgl. auch Keph. p. 100, 4 ff. Sein Hauptzweck wird wohl gewesen sein, die Wirkungskreise seines Mitapostels Buddha aufzusuchen. - Über die folgenden 30 Lebensjahre Manis

(243—272) besitzen wir nur sehr kurze Nachrichten; wir müssen deshalb die Herausgabe des *Briefbuches* dringend wünschen. Die Berichte arabischer und persischer Autoren über Schahpurs Stellungswechsel gegenüber Mani sind nicht ganz klar. Aber aus Keph. II, kombiniert mit einer Notiz Alexanders von Lykopolis, wissen wir, daß Mani im Gefolge Schahpurs an einem der beiden von diesem gegen Rom geführten Kriege teilgenommen hat (entweder 242—244 an dem gegen Gordian III, an dem auf gegnerischer Seite auch Plotin teilnahm, oder 256—260 gegen Valerian). Der Verfasser scheint geneigt, sich für die erste Alternative zu entscheiden: jedenfalls hätte er damit (vgl. auch Keph. I, p. 16,2) das Gebiet des Weltpropheten Jesus betreten. Keph. I, p. 16, 95 ff berichtet uns auch über Manis Missionsunternehmungen in Nordpersien, Zarathustras Gebiet. Über eine Ägptenreise verlautet nichts. — Auf p. 49 sqq. wird nun die *Katastrophe* betrachtet. Daraus geht hervor, daß die westländischen Greuelerzählungen über die Behandlung der Leiche Manis den Tatsachen nicht entsprechen, daß er vielmehr am 26. Febr. 277 nach 26tägiger Kettenhaft im Gefängnis gestorben und von seinen Anhängern in Ktesiphon begraben worden ist.

Es folgt dann die Darstellung der *Lehre* Manis, vor allem seines *Mythos*. Dieser besteht in einer dichterischen Zusammenfassung kosmisch-terrestricher Zustände und Vorgänge seines Anschauungskreises: Ebbe und Flut beruhen auf dem Atmen der Meerriesin, Regen auf dem Schweiß sexuell erregter Archonten, Erdbeben auf Standveränderungen des durch das Tragen der Mischwelt ermüdeten Omophoros. — Für die Electi gelten die drei signacula: oris, manuum, sinus. Bei strenger Durchführung des s. manuum, das ihm jede Vernichtung kreatürlichen Lebens verbietet, wäre er doch folgerichtig dem Hungertod verfallen, wenn nicht der Ausweg getroffen wäre, daß die Ernährung der Electi für die Katechumenen als gutes Werk erster Ordnung bezeichnet wird. Um „das Gesicht zu wahren", muß allerdings der Electus den Wohltäter verfluchen. Der Verf. läßt die Frage offen, wann diese Verlegenheitsauskunft getroffen sei, ob von Mani selbst oder später! Man möchte das letztere annehmen, da doch Mani bei seinen anstrengenden Reisen für sich persönlich schwerlich das s. m. hätte durchführen können. — Die Darstellung der Vorgänge in der Urgeschichte des Kosmos: Norden, Osten, Westen mit ihren kühlenden Winden, ihrem fließenden Wasser, ihrer Vegetation gehören dem *Land des Lichts*. Den Meruberg hat er in Indien kennengelernt. Wer bedenkt, daß Manis Heimat knapp nördlich von einer der heißesten Gegenden des Erdballs liegt, gegen deren Hitze die Temperatur des Jordankessels von Jericho und der Jordanmündung „noch nicht so schlimm" ist, wer (und wäre es auch nur in Beirut) den glühenden Chamsin erlebt hat, der versteht Manis Theorie vom „Glutwind". Wer an die südwärts liegende, von dem Unkundigen nur mit Lebensgefahr zu betretende, trostlos unfruchtbare Wüste mit ihren von der Sonne fast schwarzgebrannten und dann sengend und raubend heransprengenden Arabern denkt, wer die Panzerreiter der Parther gesehen hatte, dem mochte das alles wie die Hölle und ihr König mit dem eisernen Leib vorkommen. Die einzige Frage bleibt: Wie kam Mani dazu, dieses Land mit seiner Lichtfülle als „Land der Finsternis" zu bezeichnen?

Man vermißt die Erörterung der Rolle, die Eva in dem zu Unrecht ganz beiseite geschobenen Bericht Theodorets (haer. fab. I, 26) bei der Schöpfung und Belebung Adams spielt. Dazu kommen jetzt verschiedene Stellen in der Kephalaia, die Jesus, den Glanz, bei seiner Hadesfahrt die Gestalt der Eva annehmen lassen. — Wie die Electi bei ihrem Ableben sofort in das Lichtreich eingehen, so sind die dezidierten Nicht-Manichaeer bei ihrem Sterben sofort der Hölle verfallen. Der gewöhnliche Katechumen ist je nach dem Grad seiner Schuld einem mehrfachen μεταγγισμός unterworfen, dessen Zahl er aber durch fleißiges Fasten, Beten und Almosengeben abkürzen kann, um

dann — endlich in der Gestalt eines Electus wiedergeboren — in das Lichtreich einzugehen. Doch kann er durch intensives Glaubensleben schon aus seinem gegenwärtigen Leib ins Lichtreich eingehen (Keph. XCI, S. 228 f.). *H. Stocks*

David Lerch: Isaaks Opferung christlich gedeutet. (Beitrag zur historischen Theologie. Bd. 12), J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 290 pp.

Diese groß angelegte Monographie über die „Aqedath Jischaq" ist eine Auslegungsgeschichte von Gen. 22 und reicht von Melito von Sardes bis Hellmuth Frey (nicht Wilhelm Vischer). Die gelehrte Arbeit hat insofern Modellcharakter, als sie gut ein Muster für ähnliche auslegungsgeschichtliche Untersuchungen abgeben kann. Seit S. Poznanskis Werk von 1907 über die Schilohexegese (Gen. 49, 10) durch alle Zeiten und Konfessionen hindurch ist Derartiges kaum mehr unternommen worden. Lerchs Arbeit hat freilich stark konfessionalistischen Akzent, ihr Schwergewicht liegt auf der reformatorischen und nachreformatorischen Auslegung, obschon sich mir eigentlich ergibt, daß die patristische und die mittelalterliche Exegese reichhaltiger und ergiebiger gewesen ist. Die typologische Deutung Isaaks auf Christus ist zu allen Zeiten festgehalten worden. Nach meiner Auffassung hat Paulus schon damit begonnen und Rm. 8,32, wie bereits Origenes auffiel, den LXX Text von Gen. 22,16 im Ohr gehabt. Lerch (120 f.) hat dafür aber keine große Meinung und beschuldigt mich (277) deshalb einer gewaltsamen Exegese, auch weil ich einen „Kausalzusammenhang zwischen dem Isaakbild der Synagoge und der christlichen typologischen Deutung von Gen. 22 auf Christus" behaupte. Ich habe aber JBL. 1946, 385 ff. (wieder abgedruckt in „Aus frühchristlicher Zeit" 299 ff.) die Texte angegeben, die die meritorische Bedeutung des Sühneopfers Isaaks für den Samen Abrahams als im Zentrum des jüdischen Glaubens stehend ausweisen. Die Aqedatexte (vgl. Mischna Taanit II, 3—5) von Mussaph Rosch ha-schana haben mit einiger Sicherheit bereits im Zeitalter Pauli zur jüdischen Neujahrsliturgie gehört. Lerch, der seine Kenntnis rabbinischer Texte aus zweiter Hand (Billerbeck) bezieht, hat sich die Einsicht in die wirklichen Zusammenhänge verbaut, weil er nach „Isaak als Typus des leidenden Messias" (19) fahndet. Das ist er den Tannaim und Amoraim allerdings nicht gewesen — für das jüdische Mittelalter wäre eine besondere Untersuchung erforderlich —, wohl aber haben sie aus Gen. 22 das stellvertretende Sühnleiden eines Gerechten ersehen, der immerhin der „Sohn der Verheißung" gewesen ist. Lerchs deutungsgeschichtliche Perspektiven hätten sich noch um einiges verschoben, wenn er die zentrale Bedeutung der Aqedath Jischaq im Ganzen der jüdischen Theologie klarer gesehen hätte. Immerhin kommt er auch ohne dies bei der Zusammenfassung der patristischen Ergebnisse zu der Feststellung: „Die christliche Auslegung von Gen. 22 hat, natürlich von der typologischen Deutung auf Christus abgesehen, sozusagen nichts hervorgebracht, was mit der jüdischen Überlieferung nicht entweder schon fertig gegeben oder schon weitgehend vorbereitet war." (113).

H. J. Schoeps

Walther von Loewenich, Menschsein und Christsein bei Augustin, Luther und Jacob Burckhardt (drei Vorträge), C. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1950, 129 pp.

Das Verhältnis des humanum zum christianum ist für die protestantische Theologie ein unerledigtes Problem, dessen Lösung — wo eine solche überhaupt angestrebt wird — durch das Fehlen einer verbindlichen Meinungstradition erschwert wird. Das bedingt die in dieser Frage herrschende Unsicherheit und Unsystematik, gibt aber dafür den Vorzug von Ursprünglichkeit und Echtheit. v. Loewenichs Schrift zeigt sich ganz in dieser Problematik stehend, wenn man sie etwa mit einem katholischen Gegenstück, wie Sellmairs „Humanitas Christiana" vergleicht.

Der Vf. sieht in der erneuten Begegnung von christianitas und huma-

nitas eine vielleicht „letzte Chance" für das geistige Schicksal des Abendlandes und stellt den geschichtlichen Dialog der beiden Größen an drei Brennpunkten dar; nicht, um sie zu „einer systematischen Lösung zu vereinigen", sondern um „aus den geschichtlichen Verwirklichungen zu lernen."

Der erste Aufsatz stellt Augustins Ringen um die Vereinigung menschlicher und christlicher Existenz dar, seinen Wandel von einem in Hingabe an die Welt zerfließenden Ästhetiker zum sich sammelnden, asketischen Ethiker und die Synthese beider Größen durch sein christlich-anthropologisches Denken und „das Einheitsband" der Liebe. — Der zweite Aufsatz, „Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau" ist weit mehr als eine „Einführung in Luthers Schrift „De servo arbitrio". Die Mitte zwischen Ritschls Kritik und der „Begeisterung" der dialektischen Theologie haltend, konfrontiert der Vf. Erasmus' philologisch und philosophisch geschlossene „einleuchtende Theorie" mit Luthers im Verzicht auf konstruktive Logik gewonnener und allein an der Heilsfrage interessierten Theologie des unfreien Willens. — Der dritte Aufsatz über „Jacob Burckhardt und die Kirchengeschichte" bildet ein wertvolles Gegengewicht zur katholischen Burckhardtdeutung und belebt erneut das Interesse an diesem ebenso asketischen wie ästhetischen Humanisten.

Der Leser gewinnt in dieser Schrift einen reichen Einblick in die Möglichkeiten und die Tiefen des Problems; Prägnanz und Verständlichkeit der Darstellung erhöhen ihren Wert.

Joachim Ernst.

Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IV (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd.XXII): *Baden und Pfalz*, bearbeitet durch Dr. Manfred Krebs, Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1951, XVI, 574 pp.

Die Täuferforschung in Deutschland ist durch den Tod von Walter Köhler, Hans von Schubert, Gustav Bossert und Christian Hege — verdienstvoller Herausgeber des Mennonitischen Lexikons — so zurückgegangen, daß sich auf diesem wie auf so manchen Gebieten Initiative und Schwergewicht ganz und gar nach den USA verlagert haben, wo auch die „Mennonite Quarterly Review" erscheint — eine beneidenswert gehaltvolle Zeitschrift, die in Deutschland leider nur selten zu sehen ist. Einer großzügigen Spende der amerikanischen Mennonitengemeinden und dem Einsatz von Harold S. Bender ist es zu verdanken, daß der Verein für Reformationsgeschichte nach dreizehn Jahren Pause in den Stand gesetzt wurde, den oberdeutschen Quellenzeugnissen nun diejenigen für Baden und Pfalz folgen zu lassen.

Der Herausgeber dieses Bandes, Archivrat Manfred Krebs in Karlsruhe, weist in seinem Vorwort darauf hin, daß der überwältigende Quellenreichtum des alten Herzogtums Württemberg sich infolge mannigfacher Kriegsschicksale in den badischen und pfälzischen Ländern leider nicht wiederholt. Schmerzlich empfindet man es, daß die Archivausbeute etwa für das Frankenthaler Religionsgespräch, diesen „kalvinistischen Aufmarsch gegen das Täufertum", über alle Erwartung dürftig ist (Nr. 185—190); doch ist eine Neuausgabe der sehr raren Druckausgabe seiner Verhandlungen von 1571 mit kritischem Kommentar einer Anregung W. Köhlers zufolge vorgesehen. Ich hätte auch stärkere Nachwirkungen des Schwenckfeldertums wegen der Beziehungen Schwenckfelds zum Markgrafen Ernst in diesen Landschaften vermutet; die einzige Schwenckfelder Gemeindegründung in diesem Gebiet scheint aber die Stadt Landau gewesen zu sein (vgl. Abschn. XII, S. 429—439). Manche kirchengeschichtlich interessante Stücke wie das Gutachten des pfälzischen Kanzlers Fl. v. Venningen (Nr. 133) über die Wiedertäuferfrage von 1528 (Kopie aus der Landesbibl. Wolfenbüttel), das Mandat (Nr. 157) des Kurfürsten Ottheinrich gegen das „Satanswerk" ihrer aufrührerischen Lehren von 1558 (GLA. Karlsr.), die Verantwortung der Wiedertäufer zu Lörrach vor dem Pfarrer Dr. Hermetinger (Nr. 173) mit zahlreichen Bibelzitaten, die sie anführen (GLA. Karlsr.)

sowie die Verhöre des Wiedertäufers Michael Jungmann von Kürnbach (Nr. 325—330) sind von besonderem Wert. Einen seltenen Fall täuferischer Bilderstürmerei 1533 in Speyer gibt das Stück 410; dem Täter Thoma Adolff wird durch Brandmarkung eines Kreuzes an die Stirn Strafe zuteil.

Die für die Kurpfalz veröffentlichten Stücke (Nr. 129—227) haben schon Chr. Hege 1908 für sein Buch „Täufer in der Kurpfalz" vorgelegen, das unüberholt geblieben ist; Hege hat in der Verarbeitung landesgeschichtlicher Täuferquellen sein Lebenswerk gesehen. Für die Spätzeit nach dem 30jährigen Krieg, der die ca. 150 Täufergemeinden dieses Gebietes fast ganz ausgerottet hat, ist neben dem Artikel im Mennon. Lexikon (II, 588 ff.) Ernst H. Correll: Das schweizerische Täufermennonitentum (Tübingen 1925) von Wert, da er die badischen Grenzgebiete mit behandelt hat.

Im Geleitwort des vorzüglich ausgestatteten Ganzleinenbandes geben der Bibliotheksrat Ernst Crous als Vorsitzender des Mennonitischen Geschichtsvereins und der Kirchenhistoriker H. Bornkamm als Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte bekannt, daß als weitere Quellenbände Bayern II (K. Schornbaum), Oberdeutsche Zeugnisse II (L. Müller) und Württemberg II (Eberhard Teufel, auf dessen ausgezeichnete Literaturberichte über Täufertum in der Theologischen Rundschau hingewiesen sei — für Baden-Kurpfalz vgl. 1943, 58—69) vorgesehen sind. Auch elsässische und österreichische Täuferakten sollen bearbeitet werden, während hessische und schweizerische Aktensammlungen bei anderen Gremien in Vorbereitung sind. Erfreulich ist die Ankündigung, daß auch Editionen der Schriften Thomas Müntzers, Hans Dencks u. a in die Planung einbezogen werden sollen.

H. J. Schoeps

Walter Nigg: Das Buch der Ketzer, Artemis Verlag Zürich 1949, 525 pp.

Eine Ketzergeschichte des Christentums, die wissenschaftlich und umfassend genannt werden kann, ist ein Desideratum. Es spricht für die Güte von A. Hilgenfelds: Ketzergeschichte des Urchristentums von 1884, daß sie noch immer unentbehrlich ist. Aber sie endet noch vor den christologischen Streitigkeiten. Hilgenfeld als Tübinger kam von der Dogmengeschichte her und nach der Lektüre des Werkes von Walter Nigg ist mir klar, daß dies die conditio sine qua non ist. Das kenntnisreiche Buch Niggs ist konturenlos und verschwimmt an den Rändern, weil es nicht vom Rechtgläubigen her zum Ketzer als Antitypus vorstößt. Die Unklarheit des Ansatzes wird deutlich, wenn die Gnosis in toto als christliche Haeresie erscheint, obschon sie eine Geistesbewegung eigenen Wuchses darstellt, die das Christentum in einigen Zweigen überschneidet, oder wenn die Kirchenväter Irenäus (ohne Grund) und Origenes — dieser weil einige seiner Lehranschauungen der Ablehnung verfielen — oder gar der Apostat Julian unter den Ketzern erscheint. Spinoza war ein jüdischer und kein christlicher Ketzer. Luther, Müntzer, Servet, Castellio, Lessing und Tolstoi geben sich in diesem Buch ebenfalls als Ketzer die Hand.

Nun hat Nigg natürlich ein sehr ernsthaftes Anliegen, dasselbe, das schon Gottfried Arnold hatte, „in den Ketzern die gehetzten, von der Gottesglorie umstrahlten Wahrheitszeugen" zu erblicken. Im Ketzer sei „das Religiöse in verdichteter Art vorhanden", er sei der „religiös lebendige Mensch, der für seinen Glauben alles opfert", usw. Gern gebe ich zu, daß in der Ketzergeschichte die „unerledigten Probleme" zur Sprache kommen und daß diese für die christliche Geistesgeschichte bedeutsamer seien, denn die als „gelöst" abgeschriebenen. Aber dies Buch bleibt eine literarische Portraitsammlung von Persönlichkeiten, die von Simon Magus bis zu Leo Tolstoi mit für sie zuständigen Autoritäten Krach bekommen haben und nun vom Autor für Ketzer erklärt und glorifiziert werden.

Nigg ist ein sehr gewandter und belesener Schreiber, die Portraits seiner „Religiösen Denker" (Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewskij, van Gogh) sowie seiner „Großen Heiligen" prägen sich dem Gedächtnis ein, weil sie künst-

lerisch aufgefaßt worden sind. Mit den „Ketzern" geht das offenbar auf diese Manier nicht zu machen. Doch will ich deshalb nicht den reichlich unakademischen Verriß Walter Völckers in der Schweizer Theologischen Zeitschrift gut heißen, der Nigg als einen wüsten Vielschreiber und eine Art Emil Ludwig der Theologie perhorresziert. Ich habe freilich auch den Eindruck, daß dem Verfasser die Worte zu leicht aus der Feder kommen, und leichtfertig hingeplauderte Urteile ärgern auch mich, wie die, daß Paulus „die gnostische Bewegung in ihrer christlichen Ausprägung auf dem Gewissen hat" (45) oder daß die Synthese Müntzer-Luther als Vollendung des Protestantismus bezeichnet werden könne (360), obschon diese und ähnliche Äußerungen mit der weltanschaulichen Position des Verfassers zusammenhängen.

Wenn ich es auch für ein Vorurteil halte, daß wissenschaftliche Bücher mit Gewalt umständlich und langweilig geschrieben sein müssen, so möchte ich doch, daß sie zuverlässige und exakte Schilderungen vermitteln, gerade wenn ein größeres Publikum nach ihnen greift. Th. Mommsen, Eduard Schwartz, Hans Lietzmann und manche andere haben ja auch lesbar und sogar fesselnd zu schreiben vermocht. Der kundige Leser merkt zudem sehr rasch, ob eine Darstellung ausschließlich auf Sekundärliteratur aufbaut oder doch dann und wann sich an den Originalquellen orientiert. Und wenn Sekundarliteratur, dann ist es unumgänglich, die kritische Sonde an diese anzulegen und schließlich auch die neuesten Arbeiten einzusehen.

Natürlich sind die einzelnen Kapitel unterschiedlich gelungen. Es sind auch Glanzstücke unter ihnen, wie das über die Katharer oder über Luther, auf den unter der Perspektive der Ketzerei in gewisser Hinsicht eine neue Beleuchtung fällt. Auch das Kapitel über den von Kierkegaard her gesehenen Gottfried Arnold, mit dem der Verfasser sich früher schon beschäftigt hatte, hat neben E. Seebergs Darstellung selbständigen Wert. Und fast in allen Kapiteln wird man einzelne treffliche Bemerkungen finden, wie die anläßlich Spinozas Theologisch-philosophischem Traktat, daß bibelkritische Arbeit seit den Tagen Marcions eine Ketzertätigkeit sei und bleiben werde, oder die Bemerkung im Arnoldkapitel, daß sich Ketzergeschichte nicht aus der bloßen Zuschauerrolle schreiben lasse. Aber die richtige Mitte zwischen existenziellem Engagement und Streben nach Objektivität des Urteils muß ja jeder Historiker zu finden suchen. Und hat man für sein Thema so viel Zuneigung und Sympathie wie Walter Nigg für Ketzer aller Richtungen, dann ist es schwierig dieser Forderung nachzukommen.

Aus diesem wie aus den vorangegangenen Büchern des Verfassers, der eine Darstellungsgabe besitzt wie nur wenige moderne Theologen, läßt sich in positiver wie in negativer Hinsicht Vieles lernen. Ich wünschte nur, daß Niggs Bücher weniger rasch fertig und künftig auch stilistisch sorgfältiger durchgearbeitet würden. Einige Beispiele unmöglicher Ausdrücke und Konstruktionen seien notiert: „religiösestes Erlebnis" (97), „Theologismus" (372), „Sozianer" (374 — kein Druckfehler!), „Prototype" (513), „mit fragwürdigen Zutaten gewürzter Mischtrank, als was (!) die gnostische Bewegung erscheint" (46). Aber gleichwohl sind dies keine wichtigen Argumente. Nigg schreibt einen ausdrucksvollen Stil und ist der Sympathie dieser Zeitschrift schon deshalb gewiß, weil er von der herrschenden theologischen Richtung selbst verketzert wird.

H. J. Schoeps

Gottfried Wilhelm Leibnitz: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vierter Band: 1684 bis 1687, Akademie-Verlag, Berlin, in Arbeitsgemeinschaft mit dem Verlag Koehler & Amelang Leipzig, geb. LVI, 752 pp.

Der 4. Band des Allgemeinen politischen und historischen Briefwechsels von G. W. Leibniz enthält 361 Briefe von und 347 Briefe an Leibniz, von denen bisher nur 39 veröffentlicht waren. Sie umfassen die Zeit vom Anfang des Jahres 1684 bis zum Oktober 1687, führen also bis zum

Beginn der mehrjährigen Forschungsreise nach Italien.

Es ist hocherfreulich, daß in der Ostzone das Weitererscheinen dieses für die deutsche Wissenschaft repräsentativen und glänzend ausgestatteten Werkes möglich geworden ist, nachdem Band III schon 1936 erschienen war. Um die Leibnizforschung so verdiente Forscher wie Paul Ritter, Paul Schrecker und Kurt Müller als Herausgeber, auf dem die Hauptlast ruhte, zeichnen für den Band verantwortlich.

Der Band enthält die lateinisch, französisch und deutsch geführte Korrespondenz des Universalgelehrten Leibniz mit dem Herzog Ernst August von Hannover und seinen Hofbeamten, dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, mit seinen Verwandten und vor allem zahlreiche Gelehrtenkorrespondenz. Die Briefe sind für die Religions- und Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts, aber auch für die Geschichte der Technik (Harzer Bergbau), der Diplomatie und Politik eine Quelle ersten Ranges. Unter den Gelehrtenbriefen wird den Theologen der für die kirchlichen Reunionsbestrebungen der Zeit wichtige Briefwechsel mit V. L. v. Seckendorf, Val. Lamberti und G. W. Molanus über die Absichten des Bischofs Spinola willkommen sein. Für Leibnizens religiöse Anschauungen ist u. a. der Brief Nr. 308 an den Landgrafen Ernst besonders interessant. Die Korrespondenz mit Spener dreht sich in diesem Zusammenhang um Numismatik und etymologische Probleme bei Wörtern der Wappenkunde. Andere gelehrte Korrespondenzen, wie die mit dem Helmstedter H. Meibom, haben für die welfische Geschichte und für die Anfänge der modernen Historiographie besonderes Interesse.

Sehr erwünscht ist die Ankündigung des Herausgebers, daß vom nächsten Band ab neue Editionsprinzipien walten sollen und zu jedem Text Handschriften, Drucke und Lesarten mitgeteilt, Erläuterungen und Sachverzeichnisse beigegeben werden sollen. Denn vieles ist ohne Kommentar kaum verständlich. An Unachtsamkeiten fiel mir zweimal die üble Schreibung Origines auf. *H. J. Schoeps.*

Festschrift für Gerhard Ritter, zu seinem 60. Geburtstag, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 450 pp.

Diese Festschrift für einen der prominentesten deutschen Historiker wurde Anlaß für seine Freunde und Kollegen, Geburtstagsgaben aus ihren eigenen Forschungsgebieten in reicher Fülle zu spenden. Tellenbach, Aubin, Schramm und Heimpel vertreten die mittelalterliche Geschichte, Maurer, Bornkamm, Bainton (New Haven) und Clemens Bauer die Reformationszeit, während die übrigen Darstellungen der neueren und neuesten Geschichte gelten. Der bunte Themenstrauß über einen langgestreckten Zeitraum deckt sich weithin mit den gelehrten Interessen und dem literarischen Opus des Jubilars. Es ist bei dem zur Verfügung stehenden knappen Raum nicht einmal möglich, alle Beiträge des Bandes aufzuführen; wir beschränken uns darauf, einige wenige kurz zu referieren:

Carl Hinrichs zeigt an Rankes Lutherfragment von 1817 auf, wie sich an Niebuhrs Vorbild Rankes quellenkritisches Ethos schulte, mittels der historischen Kritik „von dem Buchstaben zurückzugehen zum Leben" (Dilthey). Den Einflüssen seiner Plotinlektüre für die Herausbildung der späteren Ideenlehre wird nachgegangen; der starke Einfluß Fichtes wird rechtmäßig betont. — Hans Herzfeld, dem das Hoeftsche Material zur Verfügung stand und der inzwischen den bisher so zerstreuten Rankeschen Briefwechsel (zumal mit Edwin Manteuffel) komplett ediert hat, zeigt den politischen „Impuls der Gegenwart", der die Geschichtsschreibung Rankes zwischen 1848 und 1871 „als stets vorhandenes Fluidum" befruchtet und gestaltet hat. Auch Rankes „objektive Geschichtsschreibung" hatte ihre subjektive Schranke in seiner konservativen Weltanschauung, aber sie wurde von ihr nur moduliert und abgetönt, blieb weit entfernt von jeder bewußt „politischen" Geschichtsschreibung. — Werner Kaegi steuert aus der Arbeit an seinem 2. Band der Burckhardt-Biographie ein Kapitel über Burckhardts Verhältnis zu Droysen bei und unterstreicht, daß die von Hegel stammen-

de Teleologie der Droysenschen Historik J. Burckhardt fern geblieben ist.

Der aktuellste Beitrag der Festschrift ist der über „Deutschland und England am Vorabend des zweiten Weltkrieges" aus der Feder des viel zu früh verstorbenen Tübinger Historikers Rudolf Stadelmann. Otto Becker hatte die voraufgehende negative Wende der deutsch-englischen Beziehungen unter Wilhelm II. kenntnisreich analysiert. Aber Stadelmanns Beitrag ist ein geradezu atemberaubendes Stück Geschichtsschreibung der verhängnisvollen Jahre, die noch gut in aller Gedächtnis stehen. Die generöse Politik der Engländer und das tragische Liebeswerben Neville Chamberlains um einen Amokläufer, der die weltgeschichtliche Chance einer deutschen Führung in Europa bei friedlicher Zusammenarbeit mit der angelsächsischen Welt mutwillig in den Wind schlug, kommt erschütternd zur Darstellung.

H. J. Schoeps

Theodor Steinbüchel: Sozialismus, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 343 pp.

Dieser Band trägt den Untertitel: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte Bd. I und soll eine Nachlaß-Ausgabe von 4 Bänden einleiten. Man kann angesichts der Tatsache, daß zahlreiche Manuskripte von hohem wissenschaftlichem Wert gerade auf dem Gebiet der Geistesgeschichte ungedruckt herumliegen, dem Verlag nur empfehlen, von dem Plan Abstand zu nehmen, wenn die übrigen Bände denselben Charakter haben sollten. Was uns hier dargeboten wird, sind Abfallprodukte aus Steinbüchels fleißiger Werkstatt, die zumeist schon irgendwo publiziert waren. Was der Autor zum Umkreis des Themas „Sozialismus" zu sagen hatte, hat er schon 1921 in einem umfänglichen Buch „Der Sozialismus als sittliche Idee" gesagt. Hier folgen jetzt ermüdende Varianten über das gleiche Thema im bunten Aufsatzstrauß aus den Jahren 1919 bis 1948. Am wertvollsten sind „Das Wesen des Proletariats nach Karl Marx" (Vortragsmanuskript 1948), das auf die theoretischen Vorläufer von Marx (Baader, v. Mohl, L. v. Stein) eingeht, und zwei Untersuchungen über den religiösen, zumal den katholischen Sozialismus von den Tagen Kettelers bis auf unsere Zeit (1927 und 1948). Die verschiedenen Typen und Schattierungen der katholischen Sozialidee im Jahre 1848 werden dabei ganz illustrativ herausgearbeitet, aber irgendetwas Neues für die Forschung ergibt sich dabei nicht. Die prinzipielle Anschauung des Verfassers: Der Sozialismus könne und solle ethisiert werden, hat sich in 30 Jahren nicht geändert; aber die fast gleiche Thematik wird neun Mal wiedergekaut, was bei dieser Editionstechnik nicht zu verwundern ist, die nichts fortzulassen oder zusammenzuziehen in der Lage scheint. Außer durch den Verlag Mohr wird die Öffentlichkeit durch zwei weitere Verlage aus dem schier unerschöpflichen Steinbüchel-Nachlaß berieselt. Bei allem Respekt vor dem verdienstlichen ehemaligen Rektor von Tübingen, das geht zu weit! Der Verlag sollte sich fragen, ob diese „Gesammelten Aufsätze" Rang und Bedeutung seiner früheren Nachlaßeditionen (Max Weber, Ernst Troeltsch etc.) haben, die tatsächlich Standardwerke der Forschung geworden sind.

H. J. Schoeps.

Karl H. Wörner, Musik der Gegenwart, Verlag B. Schott's Söhne Mainz 1949, 264 pp.

Das vorliegende Buch füllt eine Lücke im derzeitigen Schrifttum über die Musik unserer Tage aus. Es vermittelt eine übersichtliche Zusammenstellung von Namen und Daten, die für die musikgeschichtliche Betrachtung von Bedeutung sind oder unter Umständen werden können. Sein Aufbau erfolgt gemäß der schon öfter angewandten „Generationenlehre", die als methodischer Weg ja überaus förderlich erscheint. Ihr gibt sich der Verfasser umso bedenkenloser hin, als er in dem Begriffspaar des „Dionysischen" und „Apollinischen" die „Gestaltungskräfte der Musik" (S. 17 ff) gefunden zu haben glaubt, welche als ein ausgleichendes Korrelat zu ihr ein gewisses Kontinuum in der Abfolge der Generationen gewährleisten sollen. Das die so versuchte Integrierung des geschicht-

lichen Materials vermittels der von Nietzsche entlehnten Philosophumena eigentlich bar jeden Sinnes ist, muß Wörner indes schon bei der Begründung ihrer Einfügung unfreiwillig und gequält zugestehen (S. 20), und es ist bezeichnend, daß nach anfänglichen, mißglückten Versuchen ihrer Anwendung (z. B. S. 30,77) im weiteren Verfolg der Darstellung gänzlich auf sie verzichtet wird.

Die Stärke des Buches liegt mithin ganz ohne Zweifel nicht in dem, worin es die rein historisch-lexikalische Aufgabe, die es sich stellt (S. 244), überschreitet. Der Versuch einer geistesgeschichtlichen Wertung musikhistorischer Fakten mißlingt mit konstanter Hartnäckigkeit (vgl. z. B. die Abhandlung der Frage nach dem Finnischen in Sibelius' Musik, S. 45 ff; zur Deutung des Jazz, S. 149; zur Fragestellung der modernen Philosophie, S. 237; u. ö.), eine beiläufige Standortwahl gemäß rassisch-biologischen Hinsichten, die fatal an die musikgeschichtliche Betrachtungsweise Georg Schumanns erinnert (S. 51), und ein gelegentlicher salto mortale in eine Art soziologischer Beweisführung (S. 29, 240) lassen die Schwäche des hermeneutischen Ansatzes, den das Buch nimmt, gewahrwerden. Es sind letzten Endes Geschmacks- und Erlebnisurteile, auf die sich sein Verfasser zurückzieht und die er so gemäß dem, was sich „in Konzertsälen hält" (S. 40), zum Ausgangspunkt seiner Reflexion macht; das gilt z. B. für Richard Strauß (28), Debussy (39), Schönberg (76 ff), Alban Berg (86 ff), Egk und Orff (169 f), u. a. Hierbei kann es ihm dann unterlaufen, daß eine Generation gemäß ihrem Können an einem „künstlerischen Willen" gemessen wird, den sie gar nicht hat und der ihr fremd ist (50)! Als ob für ein musikhistorisches Phänomen etwas anderes als seine eigene Intention im eigentlichen Sinne maßgebend sein könnte, als ob man nicht jedes Werk und jede Persönlichkeit auf Grund der ihnen eigenen Voraussetzungen beurteilen müßte, um ihnen einigermaßen gerecht zu werden.

Verständlicherweise wird hierdurch auch der Aufbau des Buches und die in ihm vernommene Anordnung des historischen Materials getrübt. Wörner beginnt mit der älteren Generationsgruppe des „Tristan" in Deutschland, in der Strauß doch wohl zu gering eingeschätzt wird (z. B. 31, 99; der Vf. bemüht sich jedoch, das später wieder gutzumachen, 234). Der zeitlich entsprechenden Gruppe in Frankreich gehört des Verfassers eingestandene Liebe (62); das Bekenntnis zum Impressionismus führt dabei zu gelegentlicher Übertreibung (63), läßt jedoch auch Raum zu einer seltsam anmutenden Abwertung desselben gegenüber der Moderne (70). Das Kapitel, welches Debussy gewidmet ist, gehört zum Gelungensten, ebenso auch der Abschnitt über Puccini unter den Gegenkräften Italiens während dieses Zeitraums. — Die jüngere Generationsgruppe des „Tristan" wird mit befremdenden Akzenten gegen Arnold Schönberg und die Wiener „Atonale Schule" ausgestattet, die z. T. in bare Unmöglichkeiten führen.

Der zweite Teil des Buches ordnet die Generation der „antiromantischen Objektivität" in Deutschland um Paul Hindemith an, in Frankreich um Darius Milhaud, in der Sowjet-Union um Serge Prokofieff, und birgt neben fachtechnischen Begriffsbestimmungen (in denen leider die Kapitel über Pandiatonik, Hindemiths „Unterweisung", u. s. w. allzu kurz gehalten sind) einen guten Überblick über die Jazz-Musik, über die musikalischen Gestaltungskräfte in Amerika und den europäischen Ländern außerhalb der eigentlichen Zentren. Ein dem Buch beigegebenes recht ausführliches Literaturverzeichnis erscheint als besonders wertvoll; der Vf. stützt sich ja selbst weitgehend auf die vorhandenen literarischen Veröffentlichungen — und darin liegt auch eine Schwäche des Buches, das nur sammelt und zusammenstellt. Neben vielen Namen von Bedeutung sind auch solche zu finden, über deren Bedeutung sich streiten ließe, andere aber, deren Erwähnung notwendig wäre, die aber noch nicht Gegenstand literarischer Untersuchung geworden sind, auf die sich der Vf. hätte stützen können, sind somit unberücksichtigt geblieben; dies

gilt in Sonderheit für Skandinavien, dessen Erwähnung (91, 154), allzu sporadisch ist und solch bedeutende Erscheinungen wie Carl Nielsen (er käme etwa auf S. 44 ff zu stehen), Niels Viggo Bentzon und Bernhard Lewkovitch (beide der Gruppe der „antiromantischen Objektivität" zugehörig) einfach übergeht. Hier ist noch sehr viel zu ergänzen, was dem Vf. auch sehr wohl bewußt ist (243). Was das Buch überaus nützlich und lehrreich macht, ist die Ordnung des unübersehbaren Gefälles der zeitgenössischen Musik, die Sammlung und Zusammenstellung von Namen, Daten und Werken; einer Orientierung über dieses Gebiet dient es somit in hervorragendem und bisher alleinstehendem Maße und macht sein Vorhandensein wertvoll. Was seine Lektüre leider unnütz erschwert, ist sein Stil — denn einen solchen hat auch ein Kompendium der hier dargebotenen Art, oder sollte es zumindest haben! *Hansgeorg Lenz*

KURZREFERATE

Ewald Röllenbeck: Magna Mater im Alten Testament. Eine psychonalytische Untersuchung. Claassen und Roether, Darmstadt. 1949. 187 pp.

Zwei Doktrinen werden als akzeptiert vorweggenommen: die Freuds und die Bachofens. Vermittelnd wirkt schließlich noch Jungs Konzeption vom Ubw. mit. Anhand der alttestamentarischen Textgestalt und ihrer Entwicklung kommt Vf. zu Rückschlüssen auf Vorgänge im Ubw. des israelitischen Stammesvolkes und einzelner Angehöriger, aus denen er auf die Formung der monotheistischen Vaterreligion schließt. Die These vom Uranfang des Weiblichen wird vorausgesetzt. Priorität des Matriarchats faßt er nicht als historische, sondern als anthropologische Frage, über deren Wahrheitsgehalt die Historie nicht entscheiden könne. Auf psychoanalytischem Wege versucht Vf. auch in der Jahwereligion das ewige Motiv der Magna Mater herauszuschälen. So findet er im Schöpfungsmythos der Genesis die babylonische Urmutter Tiamat wieder. Beschneidung und Symbolisierung der Bundeslade entsprechen der üblichen Freudschen Deutung. Daß Jahwe im Vergleich zu Nebenkulturen keine Weiblichkeit religiös aufkommen ließ, ist für Vf. ein unerledigter Urkonflikt im Ubw. des hebräischen Volkes. Die abschließende Betrachtung über Monotheismus kommt zum Ergebnis, daß jedes Volk zu ihm finde, in dessen Gestalt mutter- und vaterrechtliche Züge je nach der historischen Beeinflussung des Ubw. überwögen.

Der Geisteswissenschaftler sowie der Theologe bleiben bei derartiger Thematik immer etwas unbefriedigt, weil sie in der Durchführung doch nur eine Übersetzung in eine bestimmte dogmatische Sprache erkennen können. Freud selbst ist bekanntlich in der Interpretation seiner eigenen Väterreligion nicht immer von glücklicher Hand gewesen, wie Martin Buber nachwies. Mit Freud hat Bachofen zweifellos das Hermeneutisch-Weltanschauliche gemeinsam. Daher wird man diesen Deutungsversuchen auch dann mit Skepsis begegnen müssen, wenn man sich nicht auf den Standpunkt Wolfgang Philipps zu stellen vermag, der seinerzeit 1942 die Weibmächtigkeit als westische Verfallserscheinung und im englischen Suffragettenwesen einen Ausdruck nichtnordischen Amazonentums sah.

Werner Leibbrand

Eduard Stemplinger: Antiker Volksglaube, Spemann Verlag, Stuttgart 1948, 247 pp.

Vorliegendes Buch erschien in der verdienstvollen ‚Sammlung Völkerglauben' des Verlages Spemann und behandelt in eingehender Weise den sog. Volksglauben der antiken Welt. Nach einer kurzen Einleitung in die Voraussetzungen des Volksglaubens werden in den folgenden Kapiteln: Wahrsagung, Zauberei und Chaldäerkunst fast all seine Erscheinungsformen und die verschiedenartigen Gebiete, in denen er sich manifestiert, erschöpfend behandelt. Interessant ist das Fortleben antiker volkskundlicher Gebräuche über

das Mittelalter hinweg bis in die moderne Welt, aus dem ersichtlich wird, daß das Christentum für den Volksglauben keine eigentliche Zäsur ist. — Einzelne Behauptungen sind etwas zugespitzt und vereinfacht formuliert, so etwa wenn es Seite 41 heißt: ‚Das Orakelwesen stammt aus Mesopotamien'; manche Erscheinungsformen, wie etwa der Tanz, werden viel zu kurz behandelt, andere wiederum zu eingehend, wobei sich das Fehlen der Belege, durch die man Zeiten und Quellen hätte trennen können, ungünstig auswirkt. Zur Deutung der Phänomene kommt der Verfasser leider nur selten. Doch erklärt sich all dies wohl aus dem populär gehaltenen und für den Laien bestimmten Charakter des Buches. Das bedeutende neuere Werk des schwedischen Forschers M. P. Nilsson: ‚Greek popular Religion', scheint dem Verfasser leider nicht zur Verfügung gestanden zu haben, wie überhaupt die angeführte Sekundärliteratur leicht zu ergänzen wäre. Trotz einzelner Einwände ein wertvolles und fruchtbares Werk, das auch dem Forscher viele Anregungen zu geben vermag.

Clemens M. Bruehl.

Franz Boll: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, hrsg. von Viktor Stegemann, Verlag Koehler & Amelang Leipzig 1950, 450 pp. mit 60 Abbildungen und 4 Karten.

Diese Sammlung eines großen Teils der verstreuten und schwer erreichbaren kleineren Untersuchungen des großen Heidelberger Altphilologen und Erforschers der antiken Astrologie 26 Jahre nach seinem Tode ist eine freudige Überraschung. Sie verdoppelt sich noch dadurch, daß ein Verlag der Ostzone diesen Band in bester Ausstattung herausbringt. Der Herausgeber, Viktor Stegemann, der kenntnisreiche Vor- und Nachworte sowie 13 Seiten sehr schätzenswerte neuere Literaturhinweise dem Bande beigegeben hat, weilt ebenfalls nicht mehr unter den Lebenden. Mit seinem und W. Gundels Tod ist die große Forschertradition der Schule Boll-Bezold-Cumont ziemlich ausgestorben, die sich mit dem astrologischen Weltbild der Antike und ihren oft so schwer verständlichen Quellen befaßte. Diese Sammlung der Bollschen „Kleine Schriften" vermag dem Außenstehenden etwas von der Kenntnisfülle und Belesenheit des Altmeisters zu vermitteln, der zudem fesselnd darzustellen verstanden hat. Unter den 19 hier vereinigten Arbeiten sind zwei Nova: „Die vierte Ekloge des Virgil" hatte bisher nur italienisch als Akademieabhandlung von Bologna (1923) vorgelegen und „Der Sternglaube in seiner historischen Entwicklung" ist die verkürzte Nachschrift Heidelberger Vorlesungen des Wintersemesters 1922/23 durch den Herausgeber. Meine kleine Abhandlung „Astrologisches im pseudoklementinischen Roman" (Vigiliae Christianae 1951, 1) ist durch Bollsche Untersuchungen — zumal sein Erstlingswerk über Claudius Ptolemäus — angeregt worden.

H. J. Schoeps.

Berthold Altaner: Patrologie / Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Verlag Herder Freiburg 1950, geb. Lw., 492 pp.

„Der Altaner" ist seit längerem für alle auf dem Gebiet der Patristik Arbeitenden nicht nur ein Begriff, sondern ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. In der heutigen Gestalt — rechtmäßig kam der Untertitel hinzu — stellt er eine Synthese zwischen einem Dahlmann-Waitz der altchristlichen Literaturgeschichte und einem dogmengeschichtlichen Handbuch dar. Um 150 Seiten umfangreicher als die letzte deutsche Auflage von 1938 hat er 2500 neue Literaturhinweise eingearbeitet und 13 neue Schriftsteller hinzugenommen. Die Schriftgrade dieser Ausgabe sind besser als früher, doch hätten die Fettdrucke im Register beibehalten werden sollen. Wer die Schwierigkeiten der Beschaffung ausländischer Literatur in den ersten Nachkriegsjahren kennt — der Verfasser, seiner eigenen Bibliothek beraubt, saß und sitzt im ausgebombten Würzburg —, weiß, welche ungewöhnliche Arbeitsleistung diese Edition bedeutet. Möge das Werk so stark nachgefragt werden, daß wir in wenigen Jahren eine neue Auflage erleben, die dann auch verbliebene Lücken schließt und mit dem Fortgang der patristischen Arbeit in gleicher Weise Schritt hält!

H. J. Schoeps

Backmund, P. Norbertus O. Praem., Monasticum Praemonstratense, Tomus I, Straubing 1949—51. Attenkofersche Buchdruckerei. Oktav. 528 pp.

Nachdem über Ziel, Anlage und Durchführung dieses verdienstvollen Werkes auf Grund der ersten Lieferungen in dieser Zeitschrift (2, 375 bis 6) bereits berichtet wurde, kann jetzt der glückliche Abschluß des ersten Bandes mitgeteilt werden. Er bietet eine umfassende und handliche Quellensammlung zur Geschichte von fünfzehn Praemonstratenser-Zirkarien, nämlich der Bayrischen, Schwäbischen, Wadgassischen, Ilfeldischen, Westfälischen, Sächsischen, Slavischen, Dänisch-Norwegischen, Böhmisch-Mährischen, Polnischen, Burgundischen, Römischen, Griechisch-Jerusalemischen, Litauischen und Ungarischen Zirkarie. Ein reiches Kartenmaterial und zuverlässige Indices erleichtern die Benützung. Der angekündigte zweite Band soll die noch ausstehenden positiven Grundlagen darbieten. Im dritten Band soll eine überschauende Geschichte des Gesamtordens gegeben werden. Damit wird ein bedeutsames Stück katholischer Ordens- und Kirchengeschichte für die wissenschaftliche Ausnützung erschlossen.

P. Ludgerus Meier, O. F. M.

Kurt Hutten: Seher — Grübler — Enthusiasten. Die Sekten und religiösen Sondergemeinschaften der Gegenwart. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft Stuttgart, 1950, 304 pp.

Hier wird zum ersten Mal wieder seit dem Beginn der großen Umstürze 1933 eine umfassende Übersicht über die Sekten geboten. Auch auf diesem Gebiet sind in den vergangenen Jahrzehnten tiefgreifende Wandlungen eingetreten. Von den Gemeinschaften, die vor 1933 bestanden haben, verloren manche an Bedeutung; andere machten Weiterentwicklungen durch. Zu ihnen sind zahlreiche neue Gemeinschaften hinzugekommen.

Der Verfasser hat in mehrjähriger Arbeit und im Verlauf zahlreicher persönlicher Gespräche mit leitenden Vertretern der einzelnen Gemeinschaften ein umfangreiches Material gesammelt und für die Darstellung ausgewertet. Es lag ihm daran, trotz der Knappheit und einer unvermeidlichen Lückenhaftigkeit ein möglichst sachgetreues Bild von Geschichte, Organisation und Lehren der Gemeinschaften zu geben. Es sind über 30 verschiedene Organisationen in dem Umkreis der Darstellung einbezogen worden. Diese Gemeinschaften sind hier nicht wie in früheren Sektenbüchern in einer gewissen Zufälligkeit oder zu Zwecken kirchlicher Apologetik aneinandergereiht. Sie wurden vielmehr nach ihrer inneren Verwandtschaft unter Leitthemen zusammengeordnet, so daß der Leser sie in größeren Zusammenhängen sehen und verstehen kann.

Cecil Roth: A History of the Jews in England, Oxford University Press, London 1949², 307 pp.

Der Verfasser hat seiner wertvollen Bibliographie Magna Bibliotheca Anglo-Judaica (1937) die erwartete Geschichtsdarstellung selbst folgen lassen, die bereits in zweiter Auflage vorliegt. Sie ist nicht nur das Standardwerk der Geschichte der englischen Juden geworden, sondern auch ein unentbehrlicher Beitrag zur englischen Kulturgeschichte überhaupt. Auch die quellenmäßig schwierig zu behandelnde Zeit vor der großen Judenaustreibung von 1290 ist mit großer Meisterschaft geschrieben; die größte Historikertugend, nie Aussagen zumachen, die weiter als die Quellenangaben reichen, wird von dem stets vorsichtig und besonnen urteilenden Verfasser wohl beachtet. Das Kap. VIII (Readmission) bringt Zusammenfassungen des in der Monographie Roths von 1934 (Life of Menasseh ben Israel) reich ausgebreiteten Stoffes. Über den Freundeskreis Menasseh ben Israels, der die jüdische Neuniederlassung bei Cromwell durchgesetzt hat, habe ich in der ZRGG I, 20 ff., 245 ff., neues Material mitgeteilt; über David Nieto, den auch als Gelehrten bedeutenden dritten Chacham der Londoner Portugiesengemeinde (1701 bis 1728), werde ich eine in schwedischen Archiven gefundene neue Quelle demnächst veröffentlichen.

H. J. Sch.

Emil Herz: Denk ich an Deutschland in der Nacht. Die Geschichte des Hauses Steg. Verlag des Druckhauses Tempelhof, Berlin 1951, 330 pp.

Die Geschichte einer deutsch-jüdischen Familie aus Warburg i. W. über 200 Jahre geführt und mit einer Schilderung der allgemeinen Ereignisse und Wandlungen verquickt. Leider bleibt die Darstellung der älteren Zeit im Idyllischen stecken, da dem Verf. über seinen Vorfahren, den westphälischen Oberlandesrabbiner Samuel Steg, offensichtlich keine ergiebigen Primärquellen zur Verfügung standen. Die allgemeinen Verhältnisse werden durch die Brille des aufgeklärt liberalen Bürgertums gesehen. Der autobiographische Schlußteil, insbesondere die leitende Mitarbeit des Verf. durch 30 Jahre im Verlagswesen des Hauses Ullstein, hat stärkeres Interesse. *Sch.*

Fritz Hartung: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges. Sammlung Göschen Bd. 1105, W. de Gruyter Verlag Berlin 1951, 128 pp.

In musterhafter Weise wird hier eine zuverlässige Darstellung des die „Neuzeit" einleitenden Zeitraumes von 150 Jahren gegeben. Hartungs souveräne Kennerschaft erweist sich in der Auswahl des Wesentlichen aus der Stoffülle, im Durchziehen markierender Linien und in der anschaulichen Prägnanz seiner Darstellung. Auffällig, aber verständlich ist der stellenweise apologetische Ton, mit dem Verf. sich gegen die Ansprüche sozialistischer Geschichtsdarstellung — zumal bei der erfreulich breiten Darstellung wirtschaftlicher Entwicklungen oder etwa des Bauernkrieges — zu gardieren genötigt sieht. *Sch.*

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN VON OTTO FRIEDRICH BOLLNOW 1945—1951

(Nur wissenschaftliche Bücher (= B) und Abhandlungen (= A) des Verfassers sind in diese Bibliographie aufgenommen worden, hingegen nicht Zeitungsartikel und Rezensionen.)

1. *Filosofia Existencial.* trad. do C. de Moncada. (B) Coimbra, Arménio Amado, Editor, 1946. (208 S.)
2. *Die Aufklärung und wir,* J. H. Campe zum 200. Geburtstag. (A). Schola, 2. Jahrg. 2./3. Heft, Febr./März 47 (10 S.)
3. *Die Ehrfurcht.* (B). Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 1947 (183 S.)
4. *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze.* (B). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947. (212 S.).
5. *Sittlichkeit* (A) in: Klärung der Begriffe, hrsg. v. Burgmüller. München, Willi Weismann, 1947. (22 S.)
6. *Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus.* (A) Zeitschrift f. philos. Forschung, 2. Jahrg. 2./3. Heft, 1948. (15 S.)
7. *Zur Diskussion über die Existenzphilosophie.* (A). Zeitschr. f. philos. Forschung. 2. Jahrg. 4. Heft, 1948. (10 S.)
8. *Philosophie der Sehnsucht.* (A). zu: Hans Kunz, Die anthropologische Bedeutung der Phantasie. Die Sammlung, 3. Jahrg. 6. Heft, Juni 1948, (15 S.)
9. *Gabriel Marcel* (Christlicher Existentialismus). (A). Die Sammlung, 3. Jahrg. 9., 8. und 10. Heft, Juli, Aug., Sept. 48. (9, 11 und 14 S.)
10. *Vom Gift des Mißtrauens.* Schola, 2. Jahrg. 12. Heft, Dez. 1948 (A). (3 S.)
11. *Gedanken über die Ausbildung von Lehrkräften* .... (A). Schola, 3. Jahrg. 1. Heft, Jan. 1949 (6 S.)
12. *Über pädagogische Erfahrung.* (A). Schola, 3. Jahrg. 11. Heft, Nov. 49. (4 S.)
13. *Vorurteile.* (A). Die Sammlung, 4. Jahrg. 2. Heft, Febr. 1949 (8 S.)
14. *Der Mittag.* (A). Studia philosophica, vol. VIII, 1948 (33 S.)
15. *Zum Lebensbegriff des jungen Hugo von Hofmannsthal.* (A). Archiv f. Literatur und Volksdichtung, 1. Jahrg. 1. Heft, 1948 (13 S.)

16. *Existentialismus und Ethik.* (A). Die Sammlung, 4. Jahrg., 6. Heft, Juni 1949 (15 S.)
17. *Ruhe und Gelassenheit.* (A). Die Sammlung, 4. Jahrg., 8./9. Heft, Aug./Sept. 1949 (6 S.)
18. *Die Ethik des Arnold Geulincx.* (A). Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgeschichte 2. Jahrg., 1. Heft 1949.
19. *Das Verstehen.* Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. (B). Mainz, Kirchheim, 1949 (112 S.)
20. *Existenzphilosophie.* (B). 3. Aufl. (2. Aufl. 1947). Stuttgart, Kohlhammer, 1949, (125 S.)
21. *Existenz.* (A). Artikel im Schweizer Pädagogischen Lexikon.
22. *Georg Misch,* Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys (anonym hrsg. u. eingeleitet), Frankfurt/M., Schulte-Bulmke, 1947.
23. *Der Fleiß.* Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tugendbegriffe. (A). Philosophische Studien, 1. Jahrg. Heft 2—4, 1949 (13 S.)
24. *Heideggers neue Kehre.* (A). Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgesch. 2. Jahrg., 2. Heft, 1950 (17 S.).
25. *Comenius und Basedow.* (A). Die Sammlung, 5. Jahrg. 3. Heft, März 50 (13 S.)
26. *Die Rolle der Vernunft im Menschenleben.* (A). Die Sammlung, 5. Jahrg. 12. Heft, Dez. 1950 (9 S.).
27. *Die Methode der Geisteswissenschaften.* Mainzer Universitätsreden 16/17. Mainz, Johannes-Gutenberg-Buchhandlung, 1950 (47 S.)
28. *Paul Geheeb.* Beitrag zur Festschrift (3 S.)
29. *Das Problem des geschichtlichen Bewußtseins in André Malraux' „Die Nußbäume der Altenburg".* (A). Romanistische Beiträge, 1. Heft, Mainz 1950.
30. *Der goldene Topf und die Naturphilosophie der Romantik.* (A). Die Sammlung, 6. Jahrg., 4. Heft, April 1951 (14 S.)
31. *Vom Sinn der Sonntagsruhe.* (A). Die Sammlung, 6. Jahrg., 6. Heft, Juni 1951 (8 S.).
32. *Rilke.* (B). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951 (355 S.).
33. *F. G. Jünger* und *W. Bergengruen.* — Zwei Dichter der neuen Geborgenheit (A.). ZRGG III, Herbst 1951.

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN

Benz, E.: Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur in Mainz. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1950, 852 pp.

Soden, H. v.: Urchristentum und Geschichte. 1. Bd.: Grundsätzliches und Neutestamentliches. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 278 pp.

Forstreuter, K.: Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Holzner Verlag, Kitzingen 1951, 151 pp.

Jeremias, J.: Unbekannte Jesusworte. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951, 97 pp.

Krebs, M.: Baden und Pfalz. — Quellen zur Geschichte der Täufer. — C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951.

Campenhausen, H. v.: Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe. Winter Verlag, Heidelberg 1951, 51 pp.

Wach, J.: Religionssoziologie. J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 461 pp.

Blinzler, J.: Der Prozeß Jesu. Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1951, 171 pp.

Schachermeyr, F.: Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Leo Lehnen Verlag, München 1950, 222 pp.

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE
Herausgegeben unter Mitwirkung von
ERNST BENZ, MARBURG, und OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, MAINZ
durch
HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN
VERLAG: E. J. BRILL, LEIDEN/HEIDELBERG
1951 3. Jahrgang Heft 4

DAS PAULUS-VERSTÄNDNIS IN DER MORGENLÄNDISCHEN UND ABENDLÄNDISCHEN KIRCHE

(Vorbemerkungen zu einer künftigen Geschichte des Paulinismus.)

ERNST BENZ.

Das Jubiläum der 1900jährigen Wiederkehr der Ankunft des Apostels Paulus gibt Anlaß, einmal die Frage nach dem gesamten Umfang der geschichtlichen Wirksamkeit des Apostels zu stellen. Erstaunlicherweise ist von der bisherigen Paulus-Forschung diese Frage noch niemals für den Gesamtbereich der Kirchengeschichte gestellt worden. Das kirchliche Ansehen des Apostels und die Kraft seiner Verkündigung erscheint als so allgemein und unbestritten, sein gleichmäßiger Anteil an der Entwicklung der christlichen Kirche, des christlichen Kultus und der christlichen Theologie erscheint als so selbstverständlich, daß die ganze Kirchengeschichte von einem kontinuierlichen gleichmäßigen Strom seiner Gedanken durchflutet zu sein scheint.

Trotzdem zeigt bereits ein oberflächlicher Blick auf die Kirchengeschichte, daß diese Einwirkung des Apostels in keiner Weise einheitlich oder gleichmäßig war. Es stellt sich nämlich heraus, daß Paulus, wie er dem Leser in seinen Briefen entgegentritt, und wie ihn die Apostelgeschichte schildert, ein Theologe von einer so umfassenden Universalität war, daß nach ihm keine Epoche mehr ihn g a n z verstanden hat, und daß seine Gedanken und Anordnungen nirgendwo in der späteren Zeit in ihrem ganzen Umfang nachgedacht und verwirklicht wurden.[1]) Vielmehr waren es auch dort, wo

[1]) Dies gilt bereits für die alte Kirchengeschichte. A d o l f H a r n a c k hat sich darüber in seiner Dogmengeschichte Bd. I folgendermaßen geäußert: „Die Lehrbildung in der Heidenkirche" knüpft nicht „an die Gesamterscheinung der paulinischen Theologie an, sondern lediglich an gewisse Grundgedanken, die dem Apostel nur teilweise eigentümlich waren" (S. 102). „Der Paulinismus

der Apostel die kongenialen Ausleger gefunden hat, immer nur einzelne seiner Gedanken, wenn auch Grundgedanken, die in einem bestimmten kirchlichen Kreise oder zu einer bestimmten Zeit eine geschichtliche Dynamik entfaltet haben. Wenn Paulus im Bewußtsein seiner Universalität sagen konnte, er sei allen alles geworden (I. Kor. 9, 20—22), den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche, so war keiner seiner späteren Interpreten diesem geistlichen Universalismus und dieser charismatischen Allseitigkeit gewachsen. Es ist, als wäre die geistliche Fähigkeit des Apostels, der es gelang, den Samen des Evangeliums in den rauhesten und feinsten Ackerboden zu säen, mit ihm selbst erloschen, und als seien nach ihm nur noch Spezialisten übrig geblieben, denen es genug war, eine Seite seiner Verkündigung zu erfassen und sie zur erneuten geschichtlichen Verwirklichung zu führen.[2]) Diese Tatsache gilt sogar für die größten seiner Interpreten. Selbst ein Origenes, der noch in der ungebrochenen Tradition der ältesten Kirche lebte, und der als erster sämtliche Paulus-Briefe ausführlich kommentiert hat, hat nur einige Saiten seines Geistes zum Erklingen gebracht. Und ebenso stellt die Paulus-Interpretation Luthers eine, wenn auch geniale und großartige, so doch einseitige Auslegung dar.

Versucht man, sich ein klares Bild von den Einseitigkeiten oder besonderen Nuancen der geschichtlichen Wirkung des Apostels Paulus zu verschaffen, so tritt einem als die wichtigste Unterscheidung der auffällige Unterschied zwischen dem Paulus-Verständnis in dem östlichen und in dem westlichen Christentum entgegen und zwar bereits in der Epoche der alten Kirche, in der ein Schisma zwischen der Kirche des Ostens und Westens noch nicht existierte, in der sich aber schon fundamentale Unterschiede im gesamten Verständnis der christlichen Verkündigung abzeichneten.

Ganz allgemein gesprochen blieb die Ostkirche taub für den gesamten Bereich der Rechtfertigungslehre, die der Apostel im Römerbrief entwickelte. In der Ostkirche hat sich eine Lehre von der Rechtfertigung nicht entwickelt, und die bei Paulus vorhandenen Ansätze sind zwar treu konserviert, aber nicht weiter entfaltet worden. Dagegen sind in der Ostkirche gerade die mystischen Impulse der paulinischen Theologie weitergebildet worden: seine Christologie, seine Auffassung von den Sakramenten, seine Auffassung vom Geist und den Geistesgaben, seine Auffassung von der Kirche. Umgekehrt hat im Westen von Anfang an aufs stärkste die Theologie der Recht-

hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewiesen, eine Basis ist er nie gewesen" (S. 155). Eva Aleith hat diese Worte zum Anlaß genommen, ihre ausgezeichnete Arbeit über „Das Paulusverständnis in der alten Kirche", Berlin 1937, zu verfassen und diese Thesen Harnacks ausführlicher zu begründen.

[2]) Eva Aleith spricht in dieser Zusammenfassung von der „einsamen Größe des Paulus" S. 122.

fertigung gewirkt, während von der paulinischen Mystik nur ein kirchlich modifizierter Ausschnitt übernommen wurde. Auf eine grobe Formel gebracht könnte man sagen, daß das Morgenland den Paulus der Korintherbriefe, das Abendland den Paulus des Römerbriefes akzeptiert hat.[3])

Es ist unmöglich, alle die irrationalen Faktoren wissenschaftlich zu klären, die letzthin zu der so bedeutsamen Unterscheidung zwischen morgenländischem und abendländichem Christentum geführt haben. Man kann lediglich versuchen, die tatsächlich von Anfang an vorhandenen und sich immer deutlicher ausbildenden geschichtlichen Unterschiede einigermaßen zu beschreiben, ohne daß es möglich wäre, die Sache selber auf eine eindeutige feste Formel zu bringen.

I.

Von Anfang an hat der Westen das fundamentale Verhältnis von Gott und Mensch primär als ein Rechtsverhältnis verstanden. Der Römerbrief erweckt den Eindruck, als wäre diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Menschen und Gott als Rechtsverhältnis jüdischen Ursprungs. In der Tat ist die ganze Art der Beweisführung, die Paulus im Römerbrief anwendet, überhaupt nur denkbar und verständlich unter der Voraussetzung, daß er es mit Christen zu tun hatte, die „das Gesetz kennen", denen die nur jüdischen Empfängern verständliche Frage nach der Gerechtigkeit Gottes am Herzen lag.

Aber dieses jüdische gesetzliche Denken verband sich ohne Schwierigkeiten mit der Grundeinstellung der römischen Auffassung von Religion, für die ja gleichfalls das Verhältnis zwischen Gott und Mensch primär ein Rechtsverhältnis war. Zwar traten innerhalb der heidnisch-römischen Religion mehr die politischen, öffentlich-rechtlichen Seiten dieses der Religion zu Grunde liegenden Rechtsverhältnisses hervor: der Kultus war Staatskultus, das Priesteramt eine behördliche Funktion, die Rechtsforderungen der Religion selbst waren nicht Sittengesetze, die sich in erster Linie an die sittliche Verantwortung des Einzelnen wandten, sondern betrafen das öffentliche Wohl. Der Rechtscharakter der Religion selbst kam darin zum Ausdruck, daß die Riten, Formeln und Zeremonien des Staatskultus aufs genaueste in Wort, Geste, Kleidung, Zeit und Ort eingehalten werden mußten. Trotzdem fand hier die jüdische Auffassung von dem Rechtscharakter der Religion eine Bestätigung der inneren Voraussetzung der alteingesessenen römischen Auffassung von der Reli-

[3]) Dies zeigt sich bereits in der alten Kirche. E. Aleith weist S. 122 darauf hin: „Die pneumatische und mystische Gedankenlinie (des Paulus) wird vor allem in der kleinasiatischen Theologie weitergeführt", während eine stark vergröberte Nachwirkung der paulinischen Rechtfertigungslehre sich bei Tertullian und Cyprian findet, allerdings in einer Verbindung mit einem stark entwickelten Verdienstgedanken, „wie es sich bei der stark betonten Gesetzlichkeit von selbst versteht" (S. 57).

gion. Es ist kein Wunder, daß Paulus den Inhalt der christlichen Offenbarung unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung gerade in seinem Brief an die Römer darlegte. In ihm ist er wirklich den Römern ein Römer geworden. Derselbe Brief an die Korinther gerichtet hätte dort nicht denselben Funken des Verstehens erwecken können.

Für die ganze spätere Entwicklung des römisch-katholischen Christentums bleibt charakteristisch, daß sie sich auf dem Boden dieses Rechtsgedankens entwickelt hat. In Rom hat sich auf Grund dieser Anschauung von der Religion als einem Rechtsverhältnis das spezifisch abendländische Bußsakrament ausgebildet, das ganz nach dem Gedanken der Rechtfertigung aufgebaut ist. Gott hat eine Rechtsforderung an den Menschen. Der Mensch verletzt diese Rechtsforderung durch die Sünde. Die Gerechtigkeit macht es erforderlich, daß er Gott Genugtuung leistet. Die Kirche selbst wird dann Bußinstitut. Der Priester als der Rechtsträger der Kirche setzt das Maß der Werke fest, die als Satisfaktionswerke zu leisten sind. Daraus entsteht genau wie in der Jurisprudenz eine Kasuistik der Verbrechen, in der Kirche eine Kasuistik der Sünden und ein System der guten Werke mit genauer Taxierung ihres Leistungswertes.[4])

In diesem Ausbau des Bußsakramentes von dieser Rechtsidee her liegen auch bereits alle späteren Entartungsmöglichkeiten dieses Sakramentes, wie z. B. der Ablaß, der aus einer Verschmelzung römischen und germanischen Rechtsdenkens hervorgegangen ist, und der von der Voraussetzung ausging, daß sich schwerere Sühneleistungen in Form von Wallfahrten, Almosen, Gebeten, Fasten und allerlei Leistungen und Demut durch Geldleistungen kompensieren lassen, wobei für Umrechnung der Sachleistungen in Geldleistungen selber wieder ein gültiger Tarif von der Kirche festgesetzt wird.

Auch die Ausbildung der abendländischen Kirchenidee und der abendländischen Auffassung vom Priestertum ist von der Rechtsidee beherrscht.[5]) Die Kirche versteht sich selbst als eine geistliche Rechtsinstitution. Der Priester ist der legitime Träger und Repräsentant einer geistlichen Rechtsordnung. Allein in der Sphäre dieses Rechtsdenkens konnte sich das Papsttum und die Idee des päpstlichen Primates ausbilden. In der römischen Kirchenidee verbinden sich das antike staatliche und das katholische kirchliche Rechtsdenken zu einer neuen Form. In dem politischen Vakuum der Völkerwanderungszeit, in einem Rom, in dem sich kein Kaiser mehr befindet, unter

[4]) Über die Anfänge des Buß-Sakramentes vergl. Reinhold Seeberg Dogmengeschichte I[3], 452 ff: 595 ff; 532 ff und Grundriß der DG S. 35: „Die rechtliche Auffassung des christlichen Lebens im Abendlande hat sich schon früh auf eine offizielle Regelung der Buße gerichtet".

[5]) Die Diskussion über dieses Problem hat Rudolf Sohm durch seine Schrift: „Wesen und Ursprung des Katholizismus", Leipzig 1912 ausgelöst. Über Sohms These vergl. auch Friedrich Heiler, Der Katholizismus, München 1923 III. Abschn. S. 276 ff.

politischen Verhältnissen, in denen dem römischen Bischof de facto zahlreiche Rechtsfunktionen zufielen, die bis dahin ein Bestandteil der staatlichen Gewalt des Imperium Romanum gewesen waren, konnte sich die neue Vorstellung entwickeln, daß Christus selbst das Papsttum als eine Rechtsstiftung gegründet hat.

In der Ausbildung der Papstideologie spielt gerade der Gedanke des Jurisdiktionsprimates eine hervorragende Rolle. So vermag der Papst Gelasius I. zu sagen: „Die gesamte Kirche auf der ganzen Welt weiß, daß der Stuhl des seligen Petrus das Recht hat zu lösen, was durch die Sentenzen aller anderen Bischöfe gebunden ist. Er ist befugt, über jede Kirche zu richten, während es niemandem zusteht, über sein Urteil ein Urteil zu fällen, denn die Canones haben an ihn Appellationen aus aller Welt zu richten gestattet, aber an ihn zu appellieren ist niemandem erlaubt.“[6]) Zur richterlichen Vollmacht tritt dann bald auch die königliche Vollmacht, und auf dem Höhepunkt dieser Machtideologie wird der Papst sich zum obersten Herrscher der Welt proklamieren und die Könige und Kaiser als seine Lehnsleute betrachten, denen er Rechtens als Nachfolger Petri Krone und Zepter verleiht.

Aber auch in dem Amtsbewußtsein des einzelnen Priesters spiegelt sich diese Rechtsidee wider: die Ordination verleiht dem Priester die Rechtsbefugnis, die Sakramente zu verwalten und die Schlüsselgewalt auszuüben. Im Bewußtsein dieses Rechtes sagt der Priester bei der Absolution deklaratorisch: Ego te absolvo. Im Bewußtsein dieses Rechtes setzt er die Bußleistungen der Poenitenten fest. Auf Grund dieses Rechtsbewußtseins hat auch die abendländische Kirche sehr viel konsequenter ihr eigenes Kirchen-Recht auf der Grundlage der römischen Tradition entfaltet, dem von Anfang an die Tendenz innewohnte, sich den gesamten Lebensbereich zu unterwerfen, alles was im öffentlichen oder privaten Leben irgendwie mit der Kirche zu tun hatte oder auch nur in Berührung kam, in die eigene Rechtssphäre einzubeziehen und nach eigenem Recht zu behandeln, und weiterhin die eigenen Rechtsprinzipien zur Norm für die Entwicklung anderer Rechtsbezirke zu erheben. So hat gerade die westliche Kirche eine außerordentlich starke Entwicklung des Kirchenrechts[7]) zu verzeichnen, und es ist charakteristisch für sie, daß gerade ihr Recht die gesamte Lebenssphäre der Gesellschaft viel stärker durch-

[6]) Gelasius I JK. 664 c. 5 vergl. E. Caspar Gesch. d. Papstt. II, 61.

[7]) In der Constitutio Apostolica Benedikts XV. von Pfingsten 1917 anläßlich der Einführung des Codex Juris Canonici heißt es von dem Verhältnis der römischen Kirche zum römischen Recht (CJC, ed. Vaticana 1926 p. LVIII): „Neque enim solum barbararum gentium leges curavit Ecclesia abrogandas ferosque earum mores ad humanitatem informandos, sed ipsum quoque Romanorum ius, insigne veteris sapientiae monumentum, quod ratio scripta est merito nuncupatum, divini luminis auxilio freta, temperavit correctumque christiane perfecit, usque adeo, ut, instituto rectius ac passim expolito privato et publico genere vivendi, sive aetate media sive recentiore materiam legibus condendis satis amplam paraverit“.

drungen, ja beherrscht hat, als dies innerhalb der Ostkirche der Fall war. Auch die Ausbildung eines eigenen Kirchenstaates, wie sie für den westlichen Katholizismus so charakteristisch ist, konnte sich nur auf der Grundlage dieses autonomen Rechtsbewußtseins der Kirche entwickeln und war in dieser Form in der Ostkirche unmöglich.

Auch in der Theologie hat sich von Anfang an das Rechtsdenken durchgesetzt. Während der Osten die Rechtfertigungslehre des Paulus nie aufgegriffen oder ihr nie eine entscheidende Bedeutung zugemessen hat, finden wir schon bei Augustin die Rechtfertigungslehre als Grundlage seiner Auffassung von Sünde, Schuld und Gnade. Diese Grundlinie hat die gesamte westliche Theologie beibehalten. Tertullian hat eine Reihe juristischer Begriffe in die theologische Sprache eingeführt. Für Anselm von Canterbury war das zwischen Mensch und Gott bestehende gültige Rechtsverhältnis so sehr die Grundvoraussetzung alles theologischen Denkens, daß er daraus das Evangelium als Satisfaktionslehre ableiten und aus der Notwendigkeit der Genugtuung den Heilsplan Gottes logisch deduzieren konnte.[8]) Die Anerkennung dieses Rechtsverhältnisses erschien ihm so sehr als die allgemein gültige Grundvoraussetzung, daß er es für möglich hielt, von dieser Voraussetzung her mit Gründen, die auch einen Nicht-Christen überzeugen mußten, die Notwendigkeit der Menschwerdung zu erweisen. Ebenso charakteristisch ist dann die spätere Bundes-Theologie der Scholastik, die die Heilsgeschichte betrachtet unter dem Gesichtspunkt immer neuer rechtsverbindlicher Bundesschließungen zwischen Gott und dem Menschen, nach dem die Menschheit ihren Bund immer wieder durch neue Rechtsverletzung bricht.

Unter der Vorherrschaft dieser Rechtsidee ist es kein Wunder, daß auch die Fehlentwicklung und Entartungserscheinungen der mittelalterlichen Theologie und des mittelalterlichen Frömmigkeitslebens mit diesem Rechtsdenken zusammenhängen. Dies betrifft vor allem den Bereich des Bußsakraments. Man versucht in der Bußpraxis mit möglichst geringen Leistungen davonzukommen. Das Prinzip der Kompensation von Sachleistungen durch Geldleistungen führt zur Entwicklung des Ablaß-Systems mit allen seinen Entartungserscheinungen. Der ursprüngliche Charakter der Buße geht dabei zum großen Teil verloren.

Ebenso bezeichnend ist, daß dieses Rechtsdenken zu einer Entartung des Mönchtums führte. Die gesamte Institution rückt im Abendland unter den Gesichtspunkt der „guten Werke" und der „überschüssigen Werke" und wird damit in das herrschende Rechts-

[8]) Anselm will aus dem Gedanken der Satisfaktion heraus die Wahrheit des christlichen Glaubens den Ungläubigen beweisen, und zwar so, daß von Christus abgesehen wird, gewissermaßen „als hätte es Ihn nie gegeben", bzw. „als ob von Christus überhaupt nichts bekannt wäre" (Prolog zu der Schrift: Cur deus homo?).

schema eingeordnet. Auch der Begriff der Heiligkeit wird von diesem Rechtsdenken umgeprägt, und schon ein Alexander von Hales vermag die Lehre aufzustellen, daß die Kirche aus den Satisfaktionsleistungen Christi, der Heiligen und der Märtyrer einen Schatz der guten Werke angesammelt habe, über den der Papst als ihr Rechtsträger legitim verfügen könne.[9])

Bis in die Eschatologie hinein erstreckt sich dieses Rechtsdenken. Der Gedanke des Jüngsten Gerichts hat im Westen eine streng juristische Auslegung erfahren und behalten und ist mit einer bestimmten juristischen Auslegung vom Fegefeuer verknüpft worden. Die Chance des Sünders wird verlängert durch die Annahme eines Zwischenzustandes, in dem er seine Rechtsstellung Gott gegenüber noch vor dem Jüngsten Gericht verbessern kann, und die Kirche selber hat sich beeilt, ihre geistliche rechtliche Vollmacht auch auf diesen mythischen Bereich auszudehnen und das Fegefeuer in ihr Satisfaktionssystem einzubeziehen und Kapital aus diesem Rechtstitel zu schlagen.

Ebenso hat auch der Gedanke der Prädestination von Anfang an im Westen eine stark juristische Abtönung erhalten. Schon Augustin hat die Vorstellung, daß das Reich Gottes aus einer bestimmten, zahlenmäßig fixierten Gruppe von Erwählten besteht, und daß es der Sinn der Weltgeschichte ist, diese Erwählten aus der massa perditionis auszusondern. Die Erwählten sind die Bürger des Gottesreiches, denen allein Rechtens die Bürgerschaft und das Heimatrecht zustehen; alle anderen haben ihr Anrecht verloren. Die Gründung des Gottesreiches ist verankert in einem Rechtsstatut, dessen Prinzipien der unerforschliche Wille Gottes geordnet hat. Sowohl die allgemeine Weltgeschichte wie die spezielle Heilsgeschichte hat ihre Grundlage in einer positiven göttlichen Rechtsordnung, an deren Einhaltung der Mensch gebunden ist, und deren Prinzipien am Jüngsten Gericht zu Tage treten werden, wenn alle Taten, alle Worte und alle Gedanken der Menschheit ihr letztes Urteil finden werden.

Überblickt man diesen Gesamtzusammenhang, so wird deutlich, daß auch die Reformation nur der Gegenschlag gegen die Entartungserscheinungen dieser spezifisch abendländischen Entwicklung war. Auch die Reformation hat den Bann dieses einseitigen Rechtsdenkens

[9]) Alexander von Hales hatte die Lehre vom thesaurus Ecclesiae theologisch entwickelt (vergl. Reinhold Seeberg, Dogmengeschichte Bd. III[4], 1930 S. 549 f). Luther hatte in seiner 56. These dagegen polemisiert, Leo X. in seiner Bulle „Cum postquam circumspectio tua" vom 9. Nov. 1518 ausdrücklich diese Lehre bestätigt: „Romanum pontificem, Petri clavigeri successorem et Jesu Christi in terris vicarium, potestate clavium ... posse pro rationalibus causis concedere eisdem Christi fidelibus, qui caritate iungente, membra sunt Christi. sive in hac vita sint, sive in purgatorio, indulgentias ex superabundantia meritorium Christi et sanctorum, actam pro vivis quam pro defunctis apostolica auctoritate indulgentiam concedendo. thesaurum Jesu Christi et sanctorum dispensare, per modum absolutionis indulgentiam ipsam conferre vel per modum suffragii illam consuevisse".

des westlichen Christentums nicht gesprengt. Sie hat nicht das ganze Evangelium wiederhergestellt, sondern sie hat der Entartung einer westlichen, einseitig rechtlichen Auffassung der Offenbarung wieder die paulinische Auffassung von der Rechtfertigung gegenübergestellt. Auch Luthers persönliche religiöse Erfahrung war beherrscht durch das abendländisch mittelalterliche System. Seine Grunderfahrung war die Unmöglichkeit, Gott innerhalb des kirchlichen Bußsystems die erforderliche Satisfaktion zu leisten, und bezeichnenderweise hat er sein christliches Freiheitserlebnis in die Sprache der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes gekleidet und hat in der Entwicklung seiner Theologie die Begriffe der scholastischen Rechtfertigungslehre übernommen. Auch die durch die Reformation ausgelöste religiöse Auseinandersetzung bewegte sich in dem spezifisch abendländischen Rechtsschema und in der spezifisch abendländischen Terminologie der Rechtfertigungslehre. In der lutherischen Orthodoxie hat diese dann bereits alle Raffinessen eines juristischen Formalismus angenommen.

Die Dialektik des abendländischen Christentums bewegt sich also innerhalb einer spezifischen Rechtsauffassung, deren theologische Thematik der Römerbrief bestimmt hat. Die Reformation ist die Antithese gegen eine spezifisch abendländische Sonderentwicklung des Christentums und gehört als Antithese mit in diese Sonderentwicklung hinein.[10])

II.

Die Ostkirche zeigt demgegenüber ein ganz anderes Gepräge ihrer Frömmigkeit und ihrer Theologie. Es ist schwierig, die Andersartigkeit der ostkirchlichen Frömmigkeit exakt zu bestimmen, und es ist leichter festzustellen, was ihr gegenüber der Eigenart des abendländischen Christentums fehlt, als positiv auszusagen, worin diese Eigenart nun eigentlich besteht. Aufs Ganze gesehen ist auffällig, daß dem östlichen Christentum gerade diejenigen Züge fehlen, die mit einer Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses zusammenhängen, und deren Vorherrschaft die Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums ausmacht.

Wohl das auffälligste Symptom ist, daß der Römerbrief innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche so gut wie gar keine Einwirkung auf die Entwicklung der Theologie gehabt hat. Dieser Zug läßt sich durch die ganze Geschichte der Ostkirche hindurch beobachten. Clemens von Alexandrien hat zwar den Römerbrief häufig zitiert, aber auf die Rechtfertigungslehre geht er überhaupt nicht ein. Auch für Origenes

[10]) Auf diese Tatsache hat bereits Franz von Baader in seiner Schrift über den Morgenländischen und Abendländischen Katholizismus hingewiesen, vergl. Ernst Benz, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Wiesbaden 1950, Abh. d. Ak. d. Wiss. u. d. Lit., Geistes- und sozialwiss. Klasse Jg. 1950, Nr. 8 S. 841 ff,

spielt das theologische Grundschema des Römerbriefes keine Rolle, obwohl er den Römerbrief selbst kommentiert hat. Eine Einwirkung der ursprünglichen Gedanken des Römerbriefes, vor allem der Lehre von der Rechtfertigung, auf das theologische System des Origenes läßt sich nicht feststellen. In der späteren Kommentarliteratur ist es auffällig, daß Kirchenführer und Theologen vom Rang eines Athanasius und eines Gregor von Nyssa zwar Kommentare und Homilien zu den Korintherbriefen verfaßten, aber nicht zum Römerbrief. Auch Didymus der Blinde hat von den Paulus-Briefen Kommentare zu allen übrigen paulinischen Briefen verfaßt, nicht aber zum Römerbrief.

Zwar kennt auch die griechische Kirche ausgezeichnete Kommentare zum Römerbrief, und Isidor von Pelusium schreibt über den Römerbrief-Kommentar des Johannes Chrysostomos:[11]) „Wenn der göttliche Paulus in griechischer Sprache sich selbst hätte erklären wollen, so würde er nichts anderes erklärt haben als der gelehrte Johannes es in seinem Kommentar zum Römerbrief getan hat." Auch Cyrill von Alexandrien, Theodor von Mopsvestia, Theodoret von Cyrus, Ephrem der Syrer und Johannes Damascenus haben Kommentare zum Römerbrief verfaßt. Aber diese Kommentare sind sozusagen aus einem theologischen Vollständigkeitsbedürfnis heraus geschrieben worden und haben auf die religiöse und theologische Grundhaltung der orthodoxen Frömmigkeit keinen Einfluß gehabt. Der deutlichste Beweis hierfür ist, daß Johannes Damascenus, der Verfasser eines gelehrten Kommentars zum Römerbrief, in seiner „Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens", die noch heute als das Grundbuch der orthodoxen Theologie gilt, den ganzen Bereich der Lehre von der Rechtfertigung mit keinem Wort erwähnt. In seiner Dogmatik ist der gesamte Umfang der theologischen Gedanken des Römerbriefes, den er selbst in seinem Kommentar so ausführlich dargelegt hat, vollständig ausgefallen. Die theologische Terminologie der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes kommt in diesem Grundbuch der östlich-orthodoxen Theologie überhaupt nicht vor.

Die genannte Tatsache ist ein sehr bezeichnender Ausdruck dafür, daß der gesamte abendländische Komplex einer rechtlichen Auffassung der Religion in der Frömmigkeit der östlich-orthodoxen Kirche zurücktritt. Dafür tritt innerhalb der orthodoxen Frömmigkeit sehr viel stärker die mystische Seite der paulinischen Verkündigung hervor. Die Hauptthemen der orthodoxen Frömmigkeit sind nicht die der Rechtfertigung, sondern die Vergottung, die Heiligung, die Wiedergeburt, die Neuschöpfung, die Auferstehung und die Verklärung. Aus diesem Grunde hat sich im Osten eine völlig andersartige Gesamtentwicklung des kirchlichen Lebens gegenüber dem abendländischen Christentum heraus entwickelt.

Diese fällt vor allem auf an der andersartigen Auffassung und Entwicklung des Bußsakramentes. Für die Entwicklung des Bußsakra-

[11]) ep. 5,32.

mentes in der Ostkirche war nicht die Idee der Rechtfertigung, sondern die Idee der Erziehung des Menschen entscheidend.[12]) So konnte eine typische Rechtsauffassung innerhalb des Bußsakramentes sich gar nicht breit machen, und auch die spezifischen Entartungserscheinungen des Bußsakramentes, die von seiner rechtlichen Auffassung her rühren, traten in der Ostkirche niemals in Erscheinung. Vor allem ist die Lehre und Praxis des Ablasses in der Ostkirche niemals entwickelt worden: Die Auffassung der Bußleistungen als eines Mittels der kirchlichen Erziehung hat den Gedanken einer Kompensation der Sachleistungen durch Geldleistungen nicht aufkommen lassen. Ebensowenig konnte sich beim Fehlen dieser rechtlichen Auffassung die Lehre vom Fegefeuer und von der Möglichkeit einer darin sich vollziehenden Besserung der Rechtslage des Sünders in der östlich-orthodoxen Kirche ausbreiten.[13]) Niemals hat die östlich-orthodoxe Kirche den Anspruch erhoben, mit ihrer Rechtsgewalt in das Reich der Verstorbenen einzugreifen und aus dem Ablaß für Verstorbene ein Geschäft zu machen. Für sie blieb die einzige Einwirkung auf das Reich der Verstorbenen die Fürbitte. Für sie blieb der paulinische Gedanke bestimmend, daß die Verbundenheit derer, die in den Leib Christi einverleibt sind, mit dem Tode nicht erlischt, sondern daß diese Verbundenheit in der Kirche und durch die Kirche weiter besteht, und daß daher im Bereich dieser mystischen Verbundenheit eine Fortsetzung von Fürbitte und des stellvertretenden Leidens möglich ist. Aus diesem Grunde hat auch die Institution der Totenmesse nicht die Entwertung erfahren, die im Abendland als eine Folge der rein rechtlichen Auffassung des Bußsakramentes und der Lehre vom Fegefeuer eingetreten ist.

Ebensowenig hat die Ostkirche ihrer Auffassung vom Wesen der Kirche ein Rechtsschema zu Grunde gelegt. Wohl ist auch in ihrer Auffassung vom kirchlichen Amt eine Rechtsidee lebendig. Diese kommt vor allem in der Auffassung vom bischöflichen Amt und von der apostolischen Sukzession zum Ausdruck. Aber die Rechtsidee dominiert nirgendwo, sondern ist eingebettet in die Auffassung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi. Nirgendwo hat sich im Bereich der östlich-orthodoxen Kirche ein Rechtsanspruch des Priester-

[12]) Vergl. Reinhold Seeberg, Dogmengeschichte I³, 452 f und Grundr. z. DG. S. 34. Vergl. auch S. Bulgakow, Das Sakrament der Buße in der orthodoxen Kirche des Ostens, in: Eine heilige Kirche, 1935 S. 228 ff, und Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937 S. 267 ff. Dort heißt es S. 270: „Da die abendländische Auffassung von den satisfaktorischen Bußwerken sich in der Ostkirche nicht einbürgern konnte, fehlte hier auch der Boden für die Entwicklung eines Ablaßwesens. Die Polemik gegen die römische Ablaßpraxis, insbesondere auch gegen die Lehre vom thesaurus Ecclesiae, begegnet uns seither häufig im Schrifttum der orthodoxen Theologie".

[13]) Vergl. Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937 S. 234 ff. Insbesondere sagt er S. 235: „Die östliche Theologie lehnt die abendländische Vorstellung von dem satisfaktorischen Charakter der Fegefeuerqualen ab".

tums entwickelt, der über die rein geistlichen Funktionen des Priesteramtes hinausgreift. Nirgendwo hat sich innerhalb der orthodoxen Kirche die Idee eines Kirchenstaates oder eines Übergriffs der geistlichen Vollmacht des Bischofs auf die weltliche Sphäre ausgebildet. So ist auch innerhalb der Ostkirche nirgendwo das kirchliche Amt in die Entfaltung des feudalistischen Staates einbezogen worden. Nirgendwo hat sich der Zustand herausgebildet, der für das christliche Abendland so bezeichnend wurde, daß die Bischöfe zu feudalen Landesherren, die Diözesen zu Territorien wurden und daß die Bischöfe über ihren landesherrlichen Pflichten und ihren standesgemäßen Vergnügen die geistliche Seite ihres bischöflichen Amtes vergaßen. Die Bischöfe der östlich-orthodoxen Kirche sind immer primär Bischöfe geblieben und haben immer den geistlichen und charismatischen Charakter ihres Amtes bewahrt.

Auch die Auffassung des einfachen orthodoxen Priesters von dem Wesen seines Priestertums ist nicht durch eine dominierende Rechtsidee bestimmt. Dies kommt selbst in der Messe-Liturgie zum Ausdruck, in der der orthodoxe Priester nirgendwo auf seine Rechtsfunktion anspielt, sondern seine Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit in immer neuen Wiederholungen zum Ausdruck bringt, wie denn auch im Bußsakrament die Absolutionsformel der östlich-orthodoxen Kirche nicht deklaratorisch gefaßt ist, sondern deprekativ. Anstelle der stolzen Worte des römischen Priesters: ‚Ego te absolvo' treten nach dem Formular der Liturgie des Bußsakramentes die Worte des orthodoxen Priesters an das Beichtkind: „Mein geistliches Kind! Du hast nun meiner Niedrigkeit gebeichtet. Ich Armseliger und Sünder habe nicht die Kraft, eine Sünde auf Erden nachzulassen. Das kann nur Gott. Aber ob jenes gottgesprochenen Wortes, das nach seiner Auferstehung an die Apostel erging und also lautet: ‚Deren Sünden ihr nachlaßt, denen werden sie nachgelassen; denen ihr sie behaltet, sind sie behalten', sprechen auch wir im Vertrauen auf dieses Wort: Was du meiner äußersten Niedrigkeit bekannt hast und auch, was du soeben nicht sagtest, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Vergeßlichkeit — sei es, wie es will —: Gott möge es dir verzeihen in dieser Welt und in der zukünftigen!"

Aus demselben Grund konnte sich auch die Analogie eines Papsttums innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche nicht entwickeln. Es fehlten der östlichen Kirche alle Voraussetzungen, aus ihrer geistlichen Vollmacht einen weltlichen Herrschafts- und Rechtsanspruch herauszubilden. So sehr sich die orthodoxen Bischöfe veranlaßt sahen, im Namen Christi entarteten Fürsten als geistliche Väter entgegenzutreten und sie zur Buße zu rufen, so wenig verstanden sie ihre geistige Vollmacht in einem Sinn, der es ihnen ermöglicht hätte, einen irdischen Herrschaftsanspruch abzuleiten oder gar die weltliche Herrschaft als ein Lehen der Kirche zu betrachten. So hat auch das Kirchenrecht im Bereich der Ostkirche nicht die Tendenz ent-

wickelt, die kirchliche Sphäre zu überschreiten. Es ist im Bereich der Kirchengeschichte des Ostens nicht zu den harten Kompetenzstreitigkeiten zwischen Bischöfen und Königen auf dem Gebiet des Rechtes gekommen, weil die Kirche Rechtsansprüche über den innerkirchlichen Bereich hinaus nicht erhoben hat. Dem entspricht, daß auch in der Theologie das Schema der Rechtfertigung niemals maßgeblich wurde. Das große Thema der Theologie war die Menschwerdung Gottes und die Vergottung des Menschen. In diesem Bereich lag der Nachdruck der Verkündigung sowohl nach ihrer theologischen wie nach ihrer sittlichen Seite auf der Wiedergeburt und Neuschöpfung des Menschen, auf der Auferstehung mit Christus, auf dem Umgeformt-Werden zu einer neuen Kreatur, auf dem Aufstieg des Menschen zu Gott, auf seiner Seinserfüllung und Verklärung.

Auch in der Auffassung von der Heiligung des Menschen und vom Wesen der Heiligkeit fehlen in der Ostkirche alle rechtlichen Züge. Im Mönchtum hat niemals die rechtliche Auffassung der Heiligung eine Lehre von den guten Werken aufkommen lassen, und auch der Gedanke vom Schatz der Kirche fand in der Ostkirche keinen Platz. Der Heilige erschien durchweg als die charismatische Persönlichkeit, als sichtbare Erscheinung der himmlischen Kirche und der oberen Welt, aber seine Leistungen wurden nicht als „überschüssige" gute Werke gebucht, wie denn die Kirche auch niemals einen Rechtsanspruch gegenüber Gott auf die Verwendung dieses „Kapitals" erhoben hat.

So ist es kein Wunder, daß in der orthodoxen Dogmatik die Lehre von der Rechtfertigung praktisch so gut wie vollständig ausfällt, obwohl sie in der wissenschaftlichen Theologie der Vollständigkeit halber gelegentlich mitgeführt wird. In der praktischen Frömmigkeit der Kirche und in ihrem praktischen Bewußtsein spielt sie kaum eine Rolle und kommt deswegen auch in den dogmatischen Schriften wie etwa der Darlegung des orthodoxen Glaubens bei Johannes Chrysostomos überhaupt nicht vor. Deswegen konnte auch in der orthodoxen Kirche niemals der Versuch unternommen werden, mit Hilfe einer Satisfaktionslehre die Richtigkeit der christlichen Heilslehre zu beweisen, da es völlig außerhalb des religiösen Gesichtskreises lag, die Notwendigkeit der Erlösung aus einem vorausgesetzten Rechtsschema abzuleiten. Die ganze Rechtfertigungslehre, die ganze Satisfaktionstheologie war der Ostkirche nicht nur fremd, sondern blieb ihr auch inhaltlich unverständlich und hat keinerlei Rückwirkung auf sie gehabt.[14])

Dies spiegelt sich auch in der Auffassung von der Sünde. Ist für das abendländische christliche Denken die Sünde die Verletzung

[14]) Vergl. Friedrich Heiler. Urkirche und Ostkirche S. 211: „Erst das Eindringen reformatorischer Gedanken durch Cyrillus Lukaris nötigte die orthodoxe Kirche, zur Rechtfertigungslehre Stellung zu nehmen".

eines von Gott gesetzten Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch, so spielt für die östlich-orthodoxe Frömmigkeit diese Rechtsauffassung so gut wie gar keine Rolle. Für sie ist von Anfang an unter dem Einfluß des griechischen Denkens die Sünde ein Seinsschwund, eine Wesensberaubung, ein Substanzverlust, eine Verwundung, eine Erkrankung, eine Infektion des Seins; die Erlösung ist nicht primär die Wiederherstellung eines vordem geordneten, dann durch die Sünde gestörten Rechtsverhältnisses, sondern Seinserfüllung, Seins-Erneuerung, Seins-Vollendung, Seins-Verklärung und Vergottung. Von hier aus erhält auch die Auffassung von der Buße und von der Heiligung einen völlig anderen, mystischen Charakter.

Dementsprechend dominiert in der östlichen Frömmigkeit nicht in demselben Maße wie in der westlichen Kirche die Idee der Gerechtigkeit, sondern die Idee der Liebe. Charakteristisch hierfür ist die Osterpredigt des Chrysostomos,[15]) die im Ostergottesdienst noch heute von allen Kanzeln der orthodoxen Kirche verlesen wird und die fast als ein Triumphlied auf den Sieg der Liebe über die Gerechtigkeit angesprochen werden kann. Das Bewußtsein der überströmenden Fülle der göttlichen Liebe und Gnade läßt gar nicht mehr den Gedanken an ein Schema der Abrechnung und der Satisfaktion aufkommen. Die göttliche Liebe überströmt alles und beschenkt den, der in elfter Stunde berufen ist, mit derselben Fülle wie den, der zur achten und neunten Stunde berufen war. Gerade dieses Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in dem dem Menschen die Berechtigung zu einer Abrechnung mit Gott abgesprochen wird und Gott als souveräner Herr dargestellt ist, dessen Liebe seine Gerechtigkeit überformt, hat in der östlich-orthodoxen Kirche eine besonders große Rolle gespielt, und an diesem Gleichnis wird noch heute in den Worten des Chrysostomos den Gläubigen der Primat der Liebe vor Augen gestellt.

Aus demselben Grunde spielt auch in der östlich-orthodoxen Kirche die Lehre von der Prädestination keine solche Rolle wie im Abendland. Die Ostkirche hat von Anfang an eine geheime Neigung zu der Lehre von der All-Erlösung, von der apokatastasis panton. Es ist sehr bezeichnend, daß sich bereits bei Origenes dieser Gedanke, mit einer Äonenlehre verknüpft, ausgesprochen findet: Das Jüngste Gericht am Ende dieses Äon ist nicht das letzte Gericht und schafft nicht eine ewige Scheidung zwischen den ewig Erlösten und den ewig Verdammten, sondern schafft nur die Voraussetzung für die Seins-Bedingungen eines neuen Äon, in dem jeder Mensch eine neue Chance seines Aufstiegs erhält. Am Ende der Äonen ist alles Böse ausgeschieden; am Ende wenden sich auch die aus dem Himmel gestürzten Engel wieder dem Logos zu. Die Kirche hat allerdings diese Lehre als haeretisch verworfen, aber trotzdem wohnt der östlich-orthodoxen Frömmigkeit eine Neigung zur Lehre von der

[15]) Über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20,1—16.

All-Erlösung i. ie.[16]) Nirgendwo ist innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche der Gedanke von der ewigen Verdammnis zu der unmenschlichen Vorstellung weiter entwickelt worden, die für das Rechtsdenken des abendländischen Christentums so charakteristisch ist, daß es mit zur Seligkeit der Erlösten gehöre, die Qualen der ewigen Verdammnis anzusehen und ihren Anblick als eine Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit zu empfinden, wie dies sowohl bei Thomas von Aquin wie bei Calvin ausgesprochen ist. In solchen extremen Folgerungen zeigt sich der ganze Gegensatz der Haltung.[17])

---

[16]) Leo Karsawin nennt die Lehre von der apokatastasis panton „eine der mächtigsten Überlieferungen der Orthodoxie" (Russisches Christentum in: Östliches Christentum, hgg. von Bubnoff-Ehrenberg II, München 1925, S. 376). Diese Lehre behält nach S. Bulgakow (L' Orthodoxie, Paris 1932, S. 260 f.) „ihr Bürgerrecht in der Kirche, wenigstens als theologische Lehrmeinung, als theologumenon". Auch Stefan Zankow bringt in seiner Schrift: „Das orthodoxe Christentum" S. 61 zum Ausdruck, daß „wenige der Orthodoxen ruhig und absolut den Gedanken annehmen, daß es in alle Ewigkeit, trotz der Liebe und der Gnade Gottes, ewig verdammte Menschen und eine ewige Sünde geben wird". Vergl. dazu die Ausführungen von N. Berdjajew, Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930 S. 370 ff und Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche S. 237 ff.

[17]) Dieses Thema sollte einmal ausführlicher untersucht werden. Der Gedanke findet sich auch in der Lehre der lutherischen Orthodoxie von der ewigen Seligkeit. So wird z. B. bei Hutterus ausdrücklich versichert, die Seligen würden durch das Mitleid mit den Verdammten nicht in ihrer Seligkeit gestört, weil ihr Wille eins sei mit dem göttlichen Willen, der die Verdammnis anordnete. „Annon gaudium contaminabitur ex eo, quod beati multos suorum coniunctissimorum in inferno torqueri videbunt? — Minime vero. Nam beatorum voluntas per omnia erit conformis voluntati divinae. Deinde affectus huiusmodi carnales, qui hac in vita infirmitatis nostrae sunt indicium, omnino cessabunt in altera vita, ubi omnis noster amor tantum ergo eos se ostendet, quos Deus ipse sibi habet caros. In damnatis vero summam Dei iustitiam summe et admirabuntur et in aeternum celebrabunt". Das Mitleid mit den Verdammten in der Hölle erscheint hier als ein Attribut der irdischen Schwäche des Fleisches, die im Himmel wegfällt. Der Dogmatiker Johann Gerhard lehrt ausdrücklich, daß die Seligen auch angesichts der Höllenqualen ihrer allernächsten Verwandten kein Mitleid empfinden, sondern deren Qualen durchaus positiv als Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit zu würdigen wissen. „Beati videbunt suos notos et cognatos inter damnatos, quotiescunque voluerint, sed absque ullo commiserationis affectu". Offenbar hat P. Gerhard sehr unangenehme Verwandte gehabt, daß ihn diese Aussicht so tief befriedigte. Hier ist der Begriff der Gerechtigkeit wirklich bis zur letzten Unmenschlichkeit entwickelt. Fiat iustitia, pereat humanitas. Welcher Haß spricht aus dieser Vorstellung, der Anblick der ewigen Qualen der Verdammten bilde ein wesentliches Ingredienz der ewigen Seligkeit! Zu meiner Genugtuung stelle ich fest, daß bereits Schleiermacher einen Abscheu vor der Logik dieses Gedankens empfand, wenn er schreibt (Der christl. Glaube II. Th. Anhang: Von der ewigen Verdammnis S. 421): „Legen wir nun den Seligen eine Erkenntniß von dem Zustande der Verdammten bei, so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommnung unserer Natur nicht rückläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwendig die Seligkeit trüben, um so mehr, als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß, wenn die ewige Verdammniß ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Ge-

Dem entspricht, daß die östlich-orthodoxe Kirche auch die Lehre von der ewigen Verdammnis niemals mit allem Aufwand juristischer Argumente entwickelt hat, wie ihn die abendländische Dogmatik kennt. Diese Lehre erscheint als ein schauerliches Tremendum, wird aber gerade in den Gebeten der Begräbnis-Liturgie übertönt von der Hoffnung auf die Gnade und die Liebe Gottes, die auch den verstorbenen Sünder noch in das Reich Gottes zurückzurufen vermag. Auch die Vorstellung vom Jüngsten Gericht hat in der Ostkirche niemals jene juristische Auslegung und Auffassung erfahren, die für die abendländische Auffassung so charakteristisch ist. Gerade hier macht sich am deutlichsten das Fehlen einer juristischen Auffassung des Bußsakramentes in der Ostkirche bemerkbar. Es ist nicht das Feilschen um das eigene Recht und das Pochen auf die eigene Leistung oder auf die Leistung der Heiligen und Märtyrer der Kirche, die hier hervortreten, sondern das Vertrauen auf die Gnade und das Flehen um das göttliche Erbarmen um Christi willen, das in der Gerichtserwartung der Ostkirche anklingt.

Der Unterschied zwischen der abendländischen und der morgenländischen Grundauffassung vom Wesen des Christentums trat historisch wohl am auffälligsten an dem Phänomen der Reformation in Erscheinung. Die Reformation ist eine spezifisch abendländische Reaktion gegen die Entartungserscheinungen des abendländischen römisch-katholischen Christentums. Sie ist die Gegenbewegung gegen die Verfallserscheinungen einer spezifisch rechtlichen Auffassung des Christentums. Sie setzt charakteristischerweise ein mit einer Opposition gegen die Entartung des katholischen Bußsakramentes und stellt ihr das Evangelium gegenüber, das theologisch formuliert ist nach dem Schema der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes.

Die morgenländische Kirche bot für eine derartige Reformation weder die Voraussetzung noch den Anlaß. Die Reformation ist eine typische Erscheinung des abendländischen Christentums, für die auf dem Boden der östlich-orthodoxen Kirche weitgehend die Ansatzpunkte fehlten. Dies bedeutet nicht, daß nicht auch auf dem Boden der Ostkirche eine Reformation erforderlich war, dies bedeutet nur, daß die Reformation jedenfalls in ihrer spezifisch abendländischen Form in der Ostkirche keinerlei Voraussetzung hatte.

Diese Tatsache wird durch ein doppeltes auffälliges Phänomen bestätigt: 1. einmal hat die abendländische Reformation Luthers, Zwinglis und Calvins nur auf dem Boden des römischen Katholizismus eine durchschlagende Wirkung gehabt. Ihre Kraft ist aber erlahmt auf dem Boden der östlich-orthodoxen Kirche. Es kam zwar im Verlauf der Geschichte zu einigen Grenzüberschreitungen, aber ein wirkliches Übergreifen der abendländischen Reformation auf die öst-

rechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist; so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden; wie wir denn auch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten."

lich-orthodoxe Kirche hat nirgendwo und niemals stattgefunden. Der Grund hierfür ist, daß innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche die Voraussetzungen für eine Übernahme dieser spezifisch abendländischen Reformation fehlten. 2. Die östlich-orthodoxe Kirche hat das Anliegen der abendländischen Reformation nur schwer oder gar nicht verstanden. Es war ihren geistlichen Führern unverständlich, daß eine Reformation der Kirche auf der Lehre von der Rechtfertigung aufgebaut werden sollte. Die Ostkirche hat die abendländische Reformation und ihre Lehre nur soweit verstanden, als sie mit dieser in ihrer Ablehnung spezifisch römisch-katholischer Sonderlehren übereinstimmte, die sie ihrerseits schon immer abgelehnt und bekämpft hatte. Die ganze zentrale Diskussion über die Rechtfertigung blieb der östlich-orthodoxen Kirche im wesentlichen unverständlich und wurde nur von einigen wenigen westlich erzogenen Theologen in ihrer Bedeutung theoretisch nachempfunden und nachgedacht.[18])

Dem entspricht, daß die Reformatoren selbst die große Schwierigkeit empfanden, ihre Lehre, die doch im Westen ein so unmittelbares, spontanes Verständnis fand, der östlich-orthodoxen Kirche verständlich zu machen. Melanchthon selbst verspürte diese Schwierigkeit bei dem Versuch, die Confessio Augustana ins Griechische zu übersetzen, um sie ostkirchlichen Gläubigen zugänglich zu machen.[19]) Obwohl er einen byzantinischen Kleriker bei der Ausarbeitung der griechischen Übersetzung als Sachverständigen heranzog, erwies es sich als unmöglich, die Confessio Augustana einfach Wort für Wort ins Griechische zu übersetzen. Besonders unmöglich war dies bei dem Artikel über die Rechtfertigung. Hier stellte sich heraus, daß auch die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten fehlten. Die abendländische Theologie hatte in einer tausendjährigen Bemühung von Augustin bis zu den Spät-Scholastikern die Lehre von der Rechtfertigung theologisch entwickelt und eine differenzierte Begriffssprache entwickelt, die sie zum großen Teil der juristischen Sprache entnommen hatte, und die ein hochentwickeltes wissenschaftliches Ausdrucksmittel darstellte. Die östlich-orthodoxe Kirche dagegen hatte nie ein besonderes Interesse auf die Rechtfertigungslehre verwandt und hatte infolgedessen auch keine besonders wissenschaftlich-theologische Terminologie für den sprachlichen Ausdruck und die begriffliche Differenzierung dieser Lehre entwickelt.

---

[18]) Vergl. Ludolf Müller, Die russische Kirche und das abendländische Christentum in: Die Ostkirche und die russische Christenheit, hgg. von Ernst Benz, Tübingen 1949, S. 99 ff. Ludolf Müller, Die Kritik des Protestantismus in der älteren russischen Theologie, Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Geistes- und -sozialwiss. Kl. Nr. 1, 1951; Ludolf Müller, Russischer Geist und Evangelisches Christentum (Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrh., Witten/Ruhr 1951.) Karmiris, Orthodoxia kai Protestantismos Bd. I Athen 1937.

[19]) Vergl. Ernst Benz, Wittenberg und Byzanz, c. IV: Melanchthon und die griechische Übersetzung der Confessio Augustana. S. 164 ff, Marburg 1948.

Deshalb war es unmöglich, die komplizierten Gedankengänge der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die den abendländischen Theologen durchaus geläufig waren, in die griechische Sprache zu übersetzen, deren sprachliche Ausdrucksmittel hier versagten. So sah sich Melanchthon darauf angewiesen, anstelle der Übersetzung der knappen Ausführungen in der Confessio Augustana über die Rechtfertigungslehre eine Umschreibung derselben in griechischer Sprache zu liefern, die notwendigerweise mangels exakter Begriffe sehr umständlich sein mußte, und die auch räumlich den vier- bis fünffachen Umfang des lateinischen Textes einnimmt.

Diese Umschreibung selbst ist aber auch bereits eine Umdeutung, indem sie den Vorgang der Rechtfertigung darstellt in den Kategorien der Heiligung, der Wiedergeburt, der Neu-Schöpfung, der Genesung, also in allen den sprachlichen Bildern und Begriffen, die der östlich-orthodoxen Kirche als geläufiger Ausdruck ihres Verständnisses des Evangeliums dienten. Die juristische Sprache der Rechtfertigungslehre wird in dieser Übersetzung Melanchthons Zug um Zug ersetzt durch die Sprache der ostkirchlichen Mystik.

Gerade dieses Übersetzungsexperiment zeigt die grundsätzlichen Schwierigkeiten des gegenseitigen Verstehens und bestätigt, daß sich Unterschiede bis zu einem Grade entwickelt hatten, die es ermöglichten, daß die wichtigsten religiösen und theologischen Auseinandersetzungen des abendländischen Christentums an der östlich-orthodoxen Kirche abprallten, weil ihr die innere Voraussetzung für diese spezifisch abendländische Dialektik fehlte. Erst nachträglich sind in der östlich-orthodoxen Kirche Diskussionen über die Rechtfertigungslehre aufgetaucht. Aus dem Zwang der Abgrenzung gegen die abendländischen Bekenntnisschriften sind dann auch in die östlich-orthodoxen Bekenntnisschriften[20]) Formulierungen der Rechtfertigungslehre hineingekommen. Aber gerade die moderne theologische Entwicklung hat die Orthodoxie wiederum von diesen Bekenntnisschriften und ihren Formulierungen weggeführt.[21]) Die heutige Orthodoxie ist sich darüber klar, daß diese sogenannten orthodoxen Bekenntnisschriften nicht der adäquate, echte Ausdruck des orthodoxen Glaubens sind, sondern daß sie Abwehr-Reaktionen gegenüber dem Eindringen einer spezifisch abendländischen Problematik in die Orthodoxie sind, sie lehnt es aber ab, sich heute durch diese

[20]) Hgg. von Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche. Leipzig 1904.

[21]) Dies kam besonders deutlich auf dem Panorthodoxen Theologenkongreß in Athen von 1937 zum Ausdruck, dessen Protokolle im Westen eine viel zu geringe Beachtung gefunden haben; die theologische Begründung dieser Haltung findet sich in den Aufsätzen von A. S. Alivisatos in der Zeitschrift „Theologia" 1937—1951 ausgesprochen, die historische Begründung in dem oben genannten Werk von Karmiris. Zur Gesamtlage der heutigen griechischen Kirche vergl. Nikos Louvaris, Die Kirche Griechenlands im 20. Jahrh., in: Ökumenische Einheit 1. Jg. Heft II S. 27 ff.

Abwehrhaltung begrenzen und einengen zu lassen. Die heutige Orthodoxie erkennt vielmehr, daß diese abendländische Problematik keine genuine Problematik der Orthodoxie ist, mißt daher diesen sogenannten Bekenntnisschriften eine geringe Bedeutung und Autorität zu, und sie läßt sich jedenfalls durch ihre Problemstellung und geschichtliche Dialektik nicht maßgeblich beeinflussen.

Der Überblick über diese kurze Schilderung der Verschiedenartigkeit östlichen und westlichen Christentums gibt Anlaß zu einer doppelten Besinnung. Die erste Reaktion auf die Feststellung der tiefgreifenden Unterschiede ist wohl die: wie weit sind wir doch von einander entfernt! Wie tief sind doch innerhalb des Bereichs der christlichen Religion die Unterschiede in Auffassung und Auslegung der letzten Realitäten! Wie schwierig ist es selbst unter Christen, sich über die gemeinsamen Tatsachen des Heils und über die gemeinsamen Grundlagen der Religion zu verständigen! Die Unterschiede sind um so bedeutungsvoller, als sie nicht nur in die letzten Tiefen des Gedankens und in die irrationale Sphäre des Gefühls hineingreifen, sondern sich auch in der Gestaltung des gesamten Bereichs des sozialen und privaten Lebens auswirken. So sind diese Unterschiede nicht etwa auf einen bestimmten Bezirk isoliert, sondern sie treten im Gesamtbereich der Frömmigkeit auf und machen sich, da die Frömmigkeit selbst die Ordnungen des sozialen und privaten Lebens bestimmt, in allen Lebenssphären bemerkbar und können sich dort gegebenenfalls auch jederzeit zu Gegensätzen entfalten und in schroffer Antithese einander gegenübertreten. Die blutige und schuldvolle Geschichte der Kämpfe zwischen abendländischem und morgenländischem Christentum hat nur allzuviele Beweise hierfür geliefert.

Andererseits drängt sich gerade hier neben dieser pessimistischen Betrachtung ein anderer, trostvoller Gedanke auf: Die Verschiedenheiten des morgenländischen und des abendländischen Christentums sind zwei Seiten und Auslegungsformen derselben Sache, die in Paulus eins waren. Paulus besaß die ökumenische Spannweite, den Gemeinden seines Missionsbereichs die fundamentalen Inhalte der christlichen Offenbarung nach ihrer Denkform, nach ihrer Anschauungsweise, nach ihrer Lebenserfahrung und der besonderen geschichtlichen Prägung ihres Denkens und ihrer Frömmigkeit mitzuteilen. So redete er zu den Römern, zu der Gemeinde in Rom, die stark judenchristlich beeinflußt war, die Sprache der Rechtfertigung, die sie verstand, und so sprach er zu der griechischen Gemeinde in Korinth, die in der Atmosphäre der griechischen Mysterien-Frömmigkeit groß geworden war, von den Realitäten der christlichen Offenbarung in der Sprache der Mystik, die sie verstand. Und umgekehrt: er sprach zu den Korinthern nicht in der Sprache des Römerbriefes, weil diesen das Evangelium in dieser Sprache nicht so unmittelbar oder vermutlich überhaupt nicht zugänglich geworden wäre, und er schrieb den Römern nicht in der Sprache des Korintherbriefes, weil diese für sie

nicht den unmittelbaren Weg bildete, auf dem sie das Evangelium hätten ergreifen können.

Die Verschiedenheit der Auslegung der fundamentalen Heilstatsache, wie sie Paulus in seinen Briefen ausübt, bestätigt, in welchem Maße er wirklich das Charisma besaß, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche und allen alles zu werden. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich für die Gegenwart eine doppelte bedeutsame Erkenntnis. Erstens zeigt sich gerade an der Verschiedenartigkeit der geschichtlichen Auswirkung des Apostels Paulus, wie falsch es ist, ihn ausschließlich auf die eine oder andere Form einer Auslegung des Evangeliums fixieren zu wollen. Es ist ebenso theologisch wie geschichtlich verfehlt, Paulus auf das Evangelium von der Rechtfertigung sozusagen festlegen zu wollen und seine ganze übrige Verkündigung unter die Vorherrschaft dieser einen Formel und dieser einen Auslegungsform zu pressen. Dies würde ja bedeuten, daß man gerade den eigentümlichen charismatischen Universalismus des Apostels Paulus verkennt und praktisch vernichtet, indem man die Polyphonie seiner theologischen Ausdrucksweise zwangsläufig auf ein einziges monotones Motiv reduziert.

Darin liegt die Einseitigkeit der reformatorischen Paulus-Auslegung, die ihn sozusagen für das Abendland beschlagnahmt hat und die ganze Fülle seiner Verkündigung auf das monotone Thema von der Rechtfertigung durch den Glauben reduziert hat. Eine solche Reduktion kann sogar eine regelrechte Verkürzung der evangelischen Verkündigung bedeuten und ist jedenfalls der ursprünglichen universalen Bedeutung des Apostels Paulus nicht angemessen. Ebenso bedeutet es aber eine einseitige und monotone Einschränkung des ursprünglichen Universalismus, wenn in der östlich-orthodoxen Kirche allein das Mystische der paulinischen Theologie nachklingt, während der ganze Komplex der Rechtfertigungslehre stumm bleibt.

Albert Schweitzer hat das Verhältnis der Rechtfertigungslehre zu der mystischen Theologie des Apostels Paulus ganz richtig zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt:[22]) „Indem man die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben zum Ausgangspunkt nahm, machte man sich das Verständnis der paulinischen Gedankenwelt unmöglich." Die Lehre von der Rechtfertigung ist nur ein einzelner Weg, den Inhalt des Evangeliums zu verdeutlichen. „Immer, im Galaterbrief wie im Römerbrief, tritt sie nur da auf, wo die Kontroverse über das Gesetz zur Verhandlung steht, und, bezeichnenderweise, hier auch nur da, wo mit dem Glaubensgehorsam des noch unbeschnittenen Abraham der Schriftbeweis geführt wird." Dementsprechend ist also die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nur „ein Fragment einer Erlösungslehre".

---

[22]) Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, S. 215 f.

Schweitzer selbst hat das Nebeneinander der verschiedenen Deutungen des Evangeliums ausführlich beschrieben und faßt seine Untersuchung in die Worte zusammen: „Zwei Vorstellungen der Sündenvergebung stehen bei Paulus also nebeneinander. Nach der einen vergibt Gott auf Grund des Sühnetodes Jesu; nach der anderen tut er dies, indem er durch das Sterben und Auferstehen Jesu mit dem Fleische zugleich auch die Sünde vernichtet sein läßt, so daß die, die mit Christo gestorben und auferstanden sind, Gott tatsächlich als sündlose Wesen gelten. Die erste Lehre ist die überlieferte; die andere ist Paulus eigentümlich und fließt aus der Mystik des Seins in Christo."

Damit trifft Schweitzer selbst die Entscheidung, daß die mystische Auslegung die eigentlich paulinische sei, und sieht in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nur „einen Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet".

Auf diese Frage des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus zu seinen übrigen Lehren kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Bedeutsam ist jedenfalls die Erkenntnis, daß es unmöglich ist, die eine Lehre so gegen die andere auszuspielen, daß sie die andere verdrängt. Gerade dies aber ist in dem faktischen Ablauf der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche geschehen. Damit stellt sich von selbst als Ziel ein ökumenisches Paulus-Verständnis. Der Kampf der christlichen Konfessionen ist jahrhundertelang in der Form geführt worden, daß die eine Seite der paulinischen Theologie, mit der sich eine kirchliche Konfession identifizierte, gegen die andere ausgespielt wurde. Im Verlauf der gesamten Auseinandersetzung zwischen östlichem und westlichem Christentum ist Paulus mit Paulus bekämpft worden. Ein besonders tragisches Beispiel hierfür ist die Auseinandersetzung zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II. aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.[23] Es würde wesentlich zur ökumenischen Verständigung beitragen, wenn die Kirchen erkennen würden, daß viele der religiösen und theologischen Dissonanzen innerhalb der Christenheit zurückgehen auf die Unfähigkeit der Nachfahren, die ganze Polyphonie des Apostels zu begreifen. Der gegenwärtige Zustand gleicht einem Orchester, in dem jeder nur eine Stimme einer Partitur spielt, aber gleichzeitig von der Voraussetzung ausgeht, seine Stimme sei die ganze Partitur, und sich infolgedessen bemüht, durch Fortissimo-Spielen alle übrigen zu übertönen. Dazu sind die Spieler aus dem Takt gekommen, so daß die Stimmen, die in der Partitur harmonisch aufeinander abgestimmt sind, durch falschen Einsatz in schrille Dissonanzen zueinander treten. Ein solcher

[23]) Vergl. G. E. Zachariades: Tübingen und Konstantinopel (Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche) Göttingen 1941.

Zustand kann nur dadurch beendet werden, daß alle wieder in die Partitur des Neuen Testamentes schauen, den Ort, die Zeit und den Takt ihrer Stimme erkennen, ihre Tonstärke auf das vorgezeichnete Maß reduzieren und auf diese Weise wieder in den gemeinsamen Rhythmus, die gemeinsame Melodik und die ursprüngliche Harmonie zurückfinden.[24])

HINDUISMUS UND ISLÂM IN DER KRISE DER GEGENWART

HELMUTH VON GLASENAPP

Seit einem Jahrtausend steht der Gegensatz zwischen Hindus und Mohammedanern im Mittelpunkt der geistigen und politischen Geschichte Indiens. Daß er in der jüngsten Gegenwart eine so akute Form angenommen hat, ist ein schlagender Beweis dafür, daß auch heute noch im Zeitalter des Flugzeugs und der Atombombe religiöse Ideen und Stimmungen im Gangeslande eine so beherrschende Rolle spielen wie sonst nirgends in der Welt. Denn die Angehörigen der beiden Religionsparteien Indiens unterscheiden sich ja nicht völkisch voneinander, sondern im wesentlichen nur durch ihre Weltanschauung und die auf diesen beruhenden sozialen Vorstellungen und Bräuche. Von den rund 95 Millionen Mohammedanern besteht die überwiegende Mehrzahl aus den Nachkommen bekehrter Hindus, welche dieselben Sprachen sprechen wie ihre 280 Millionen hinduistischen Volksgenossen. Aber die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion mit anderen metaphysischen Überzeugungen und kulturellen Überlieferungen hat das Bewußtsein einer Verschiedenheit so stark werden lassen, daß beide Volksgruppen heute glauben, nicht mehr in Frieden miteinander leben zu können.

Der Hinduismus[1]) nimmt unter den großen Religionen der

[24]) Auch die römisch-katholische Konfessionskunde verspricht sich von der Begegnung mit der Ostkirche eine Bereicherung. Algermissen schreibt in seiner Konfessionskunde 6. Aufl. 1950 S. 348: „Eine ernste Beschäftigung mit dem östlichen Christentum kann für den abendländischen Christen in mehrfacher Hinsicht läuternd und bereichernd wirken. Durch den stark mystisch und liturgisch gerichteten Geist der Ostkirche kann das oft überstarke intellektualistische Streben des Abendländers, durch die sinnige Gottinnigkeit des Ostens der oft anthropozentrisch bestimmte religiöse Aktivismus des Westens, durch die kosmisch-organische, objektive Frömmigkeit des orientalischen Christen die abendländische Überbewertung des Organisatorischen, Juristischen, Individualistischen und Subjektivistischen gemäßigt und genormt werden. Wenn das abendländische Christentum, besonders auch das katholische, in solch positiver Einstellung an die Beschäftigung mit der Ostkirche herantritt, dürfte auch diese, bei all ihrem Mißtrauen und ihrer vorsichtigen Zurückhaltung, im Laufe der Zeit mehr und mehr bereit sein, sich durch die wertvollen Elemente des abendländischen Denkens und religiösen Lebens bereichern zu lassen".

[1]) Ausführliche Darstellungen des Hinduismus habe ich in meinen Büchern „Der Hinduismus" (München 1922) und „Die fünf großen Religionen" I (Düsseldorf 1951) S. 7–77 gegeben.

Welt insofern eine einzigartige Stellung ein, als er nicht von einer bestimmten Persönlichkeit gestiftet worden ist und nicht auf bestimmten Dogmen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt beruht. Vielmehr steht es dem Hindu frei, an viele Götter zu glauben oder an einen, er kann Theist oder Pantheist sein oder die Welt von einem unpersönlichen Gesetz regiert sein lassen. Ebenso groß ist die Verschiedenheit der Kultformen: es gibt Hindus, welche blutige Opfer darbringen, und solche, die kein Tier töten, Hindus, welche orgiastische Riten ausüben, und andere, die asketisch leben und ihre Andacht nur in der meditativen Versenkung suchen. Der Hinduismus ist eben ein außerordentlich vielgestaltiges Gebilde, das alle Anschauungen und Gebräuche umfaßt, die von den verschiedenen Völkern des Gangeslandes im Verlauf ihrer langen Geschichte geschaffen worden sind, vom niedrigsten Fetischismus und Animismus bis zu den erhabensten philosophischen Ideen. Das, was das ganze Hindutum zu einer Einheit zusammenschließt, ist ein soziales System, das Kastenwesen. Eine Kaste ist eine Gruppe von Personen, welche die gleiche traditionelle Beschäftigung ausüben und durch feste vererbte Rechte, Pflichten und Bräuche miteinander verbunden sind, eine Genossenschaft, in die man hineingeboren wird und die streng darüber wacht, daß ihre Mitglieder nur Frauen aus derselben Kaste heiraten und nur mit Leuten aus der gleichen Kaste speisen. Derartige Kasten gibt es heute zwischen zwei- und dreitausend. Sie gliedern sich in vier Stände: die Brahmanen oder Priester, die Kshatriyas oder Krieger, die Vaishyas d. h. Ackerbauer, Kaufleute und Gewerbetreibende und die Shûdras, welche die verschiedensten, weniger geachteten Berufe ausüben. Unter den Shûdras steht dann noch als fünfter Stand der der „Unberührbaren". Es sind dies Gassenkehrer, Abdecker usw., die als so unrein gelten, daß der physische Kontakt mit ihnen selbst die Shûdras besudeln würde. An der Spitze dieses sozialen Organismus stehen die wieder in zahlreiche Unterkasten zerfallenden Brahmanen. Als autorisierte Verkünder und Ausleger des Veda, der heiligen Offenbarung, sind sie die anerkannten geistigen Führer der Gesellschaft. Gegen ihre Vorrangstellung hatte zwar schon um 500 v. Chr. Gautama Buddha Einspruch erhoben. Die von ihm begründete anti-brahmanische Reformbewegung hatte tausend Jahre lang in Indien viele Anhänger gefunden, sie ist aber zu Ende des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung allmählich zurückgedrängt worden, so daß sie heute im Gangeslande fast erloschen ist, während sich in Ceylon, Hinterindien, Ostasien und Tibet noch viele Millionen zu ihr bekennen.

Die in der Welt einzig dastehende soziale Ordnung der Hindus würde nicht die Jahrhunderte hindurch bis heute allen Stürmen getrotzt haben, wenn sie nicht als göttlichen Ursprungs, als Teil der ewigen Welteinrichtung angesehen würde. Denn nach indischer Vorstellung sind auch die Lebewesen, welche den Kosmos bewohnen,

genau abgestuft. Ihre Hierarchie führt von den höchsten Göttern über Halbgötter und Geister zu den Hindus, dann zu den wegen ihrer Unreinheit tief unter diesen stehenden anderen Menschen und schließlich zu den verschiedenen Klassen von Tieren und Pflanzen. Diese Rangordnung aber wird nicht als ungerecht empfunden, sie gilt vielmehr als ein Ausdruck der dem Kosmos immanenten sittlichen Ordnung, und zwar aus folgendem Grunde: die Hindus bekennen sich zum Glauben an die Seelenwanderung. Sie nehmen an, daß jede Handlung, mag sie gut oder schlecht sein, nach dem Tode vergolten wird in einer neuen Existenz, die qualitativ die gesetzmäßige Folge der Summe der guten oder bösen Taten eines vergangenen Daseins darstellt. Diese Anschauung wirkt sich dahin aus, daß das Schicksal eines Menschen, seine Stellung im Leben, sowie die wirtschaftlichen Verhältnisse, in die er hineingeboren wird, nicht als Folgen eines blinden Zufalls, eines unerforschlichen göttlichen Ratschlusses oder ungesunder sozialer Umstände angesehen werden, sondern als Lohn früheren ethischen oder unethischen Verhaltens. Die Lehre von der Wiederverkörperung ist an sich eine f r e u d i g e Lehre, insofern als sie jedem, der Gutes tut, eine neue Existenz unter angenehmen äußeren Umständen in Aussicht stellt. Die philosophische Betrachtung des ständigen Werdens und Vergehens und der zweck- und sinnlosen Erneuerung des Daseins mußte aber bei tiefer veranlagten Naturen den Wunsch nach einer Erlösung aus den Fesseln des Sansâra, des Umherwanderns in immer neuen Existenzen hervorrufen. So wurde Indien seit drei Jahrtausenden das Land der großen Heilslehren, in welchem die Weisen aus eigener Kraft oder durch die Gnade eines Gottes frei zu werden hoffen von dem ewigen Wechselspiel von Tod und Leben.

Im letzten Viertel des ersten Jahrtausends n. Chr. stand der Hinduismus auf dem Gipfel seiner Macht. Er hatte den Buddhismus aus dem Felde geschlagen und war dabei, ihn allmählich ganz zu verdrängen. Die Philosophie des Brahmanen Shankara hatte die vielen rivalisierenden Kulte und Sekten der Hindus zu einem organischen Ganzen verbunden, indem sie alle Andachtsformen als Wege zu dem einen überpersönlichen Göttlichen auffaßte. So schien der Brahmanismus in Indien fest gegründet zu sein und nur von ferne zeichneten sich schon am Horizont die Gefahren ab, denen er in der Folgezeit ausgesetzt war. Im Jahre 622 war der arabische Prophet M o h a m m e d durch seine Übersiedlung von Mekka nach Medina zum Begründer einer neuen Weltreligion geworden. In unglaublich kurzer Zeit gelang es den streitbaren Muslimen, ganz Vorderasien zu erobern; 636 fiel Persien, 638 Syrien, 642 Ägypten in ihre Hand, an den Toren Indiens aber mußte der neue Glaube haltmachen. Die im 8. Jahrhundert im Industal errichtete Herrschaft der Araber hatte nur lokale Bedeutung und die zahlreichen Beutezüge Mahmud von Ghaznîs um das Jahr 1000 führten nur zu Eroberungen im Panjâb.

Erst den afghanischen Sultanen von Ghor und ihren Feldherren gelang es um 1200, weite Gebiete Nordindiens dem Islâm untertan und Delhi zur Hauptstadt eines mohammedanischen Reiches zu machen. In der Folge entstanden dann im Norden wie im Süden eine Anzahl von mohammedanischen Staaten, die mit den Hindu-Fürstentümern und untereinander in ständiger Fehde lagen. 1526 begründete Bâber das glanzvolle Mogulreich, das im Verlauf der nächsten zwei Jahrhunderte fast ganz Indien zu einem einheitlichen Staat vereinigte, bis es durch die Marâthen, die Sikhs und andere zu neuer Macht gekommene Hindu-Völker ausgehöhlt und dann schließlich durch die Engländer aufgelöst wurde.[2])

Der Islâm hat weite Gebiete des Gangeskontinents mit dem Schwerte erobert. Seine Vorkämpfer waren fremde Eroberer, die sich im Lande als eine Herrenschicht niedergelassen hatten. Viele Hindus sind damals zwangsmäßig zum Glauben des Propheten bekehrt worden. Der Islâm hätte aber niemals eine so weite Ausbreitung und eine so große Zahl von überzeugten Anhängern gewinnen können, wenn nicht der Anschluß an ihn auch in religiöser und sozialer Hinsicht von vielen Hindus als eine Erlösung empfunden worden wäre. Die Einfachheit seiner Lehre und die Gleichberechtigung, die er allen seinen Bekennern gewährte, bildeten einen großen Anreiz für die Konversion namentlich der unteren Schichten, die unter den Härten des Kastenwesens zu leiden hatten. Andererseits sind natürlich vielfach auch Grundbesitzer und Kaufleute übergetreten, um ihren Besitz vor der Enteignung zu bewahren. Obwohl die mohammedanischen Fürsten ihre Religion förderten, hatten sie doch kein Interesse daran, daß a l l e ihre Untertanen Mohammedaner wurden. Nach islâmischem Gesetze sollten die sog. „Götzendiener", die Anhänger von polytheistischen, dem Bilderdienst ergebenen Religionen, nur zwischen „Tod und Islâm" zu wählen haben. Den sog. „Buchbesitzern", d. h. den monotheistischen Bekennern von Religionen mit Offenbarungsschriften wie Juden und Christen, wurde hingegen gegen Zahlung einer Kopfsteuer die freie Religionsübung, ja sogar staatlicher Schutz gewährt. Die Hindus wurden zwar von den Moslems als Götzendiener betrachtet, doch bildete sich die Praxis heraus, sie wegen des Besitzes des Veda ebenfalls als „Schriftleute" anzusehen, weil die mohammedanische Oberschicht zu der Mehrzahl der Untertanen einen „modus vivendi" finden mußte. Die Hindus waren dadurch aber die Hauptträger der Steuerlast in den Moslem-Reichen und die Fürsten hatten deshalb kein Interesse daran, alle Be-

[2]) Den Islâm in Indien behandeln: Murray T. T i t u s „Indian Islam" (Oxford Univ. Press 1930), Abrid H a s s a n „Der Islam in Indien" (Heidelberg 1942), ferner T. W. A r n o l d „The Preaching of Islam", 2. Aufl. London 1913. In den Enzyklopädien und den von Islâmforschern geschriebenen Darstellungen ist der indische Islâm bisher leider zumeist sehr stiefmütterlich behandelt worden, obwohl die Mohammedaner des indischen Subkontinents zahlenmäßig ein Drittel der Muslims auf der Erde ausmachen.

wohner ihrer Staaten aus Steuerzahlern minderen Rechts zu privilegierten Nutznießern der Eroberung zu machen.

Das Verhältnis zwischen Hindus und Mohammedanern hat zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Landesteilen sehr gewechselt. Nachdem die Periode der Eroberungen und Brandschatzungen vorüber war, stellte sich vielfach zwischen den Angehörigen der beiden Religionen, die in einem Staat lebten, ein erträgliches Verhältnis her, Hindus dienten den Sultanen als Beamte, moslimische Fürsten förderten die Literatur ihrer andersgläubigen Untertanen[3]) und islâmische Philosophen, vornehmlich Mystiker der Sûfi-Orden wurden durch Lehren des Vedânta mannigfach beeinflußt.[4]) Diese geistige Annäherung und der von toleranten Herrschern geförderte konfessionelle Friede vermochte freilich nie ganz die großen Gegensätze zu überbrücken, die von Natur aus zwischen Hinduismus und Islâm bestehen.

Zunächst einmal haben die Hindus stets die Mohammedaner als unreine, d. h. kastenlose Eindringlinge betrachtet. Sie konnten die zahlreichen Unterdrückungen, denen sie selbst oder ihre Vorfahren bei der Eroberung ausgesetzt waren, nie vergessen. Andererseits blieb bei den Moslems bis heute das Gefühl lebendig, daß ihre Ahnen das Land sich unterworfen hatten, daß sie die allein wahre Religion besäßen und daß die Hindus tief unter ihnen stehende Ungläubige seien.

Die Verschiedenheit der Kultur der Hindus und der Mohammedaner ist in derTat weit größer als die zwischen derjenigen des vorderen Orients und des Abendlandes. Denn der Islâm ist von der Gedankenwelt der Bibel und der griechischen Philosophie bestimmt, während der Hinduismus ganz auf der einheimischen indischen Überlieferung beruht. Für die Hindus sind das Sanskrit und die in ihm abgefaßten Werke die Grundlage ihrer Literatur, während die Mohammedaner in dem arabischen und persischen Schrifttum die Vorbilder ihrer literarischen Bildung sehen. Das tritt auch in der Umgangssprache hervor. Die verbreitetste Sprache Indiens ist das Hindî. Während die Hindus jedoch diese heute von etwa 150 Millionen gesprochene Sprache durch eine größere oder geringere Zahl von Sanskritwörtern verschönern und in der Sanskritschrift, der sog. Devanâgarî schreiben, lieben es die Mohammedaner, eine Fülle von persischen oder arabischen Wörtern zu verwenden und bedienen sich der persischen Form des arabischen Alphabetes. Die Hindus fühlen sich im indischen Mutterland verwurzelt und sehen in der vedischen Zeit oder in der klassischen Blüteperiode des Mittelalters das goldene Zeitalter, die Mohammedaner hinwiederum trauern der Mogulzeit

[3]) Eine Reihe von Beispielen bei Dinesh Chandra Sen „History of Bengali Language and Literature" (Calcutta 1911);

[4]) Beispiele bei H. v. Glasenapp „Die Religionen Indiens" (Stuttgart 1943), S. 343.

nach und haben in ihrem sog. „extraterritorialen Patriotismus" mehr Sympathie für die islamischen Staaten und Völker Vorderasiens und Nordafrikas wie für ihre hinduistischen Mitbürger.

Als Religionen stellen Hinduismus und Islâm durchaus verschiedene Typen dar. Der Hinduismus gehört wie der Buddhismus und der chinesische Universismus zu den Religionen des ewigen Weltgesetzes, welche einen anfangs- und endlos verlaufenden Weltprozeß und ein sich immer erneuerndes Entstehen und Vergehen von Welten lehren. Der Islâm hingegen ist ebenso wie Pârsismus, Judentum und Christentum eine Religion der geschichtlichen Gottesoffenbarung. Er glaubt, daß die Welt einmal aus dem Nichts geschaffen worden sei und, von der göttlichen Vorsehung geleitet, schließlich durch ein jüngstes Gericht ihr definitives Ende finden wird. Die Hindus nehmen eine Seelenwanderung an, die bei einigen Auserwählten zu einer Befreiung aus dem Sansâra führen kann, die Mohammedaner eine Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten. Die Hindus kennen keinen Stifter ihres Glaubens, sie bezeichnen diesen vielmehr mit Vorliebe als den „sanâtana dharma", als die ewige Religion, die von jeher, ja sogar schon in untergegangenen Welten bestanden hat und immer wieder in wechselnden Formen von göttlichen Inkarnationen oder von gottbegeisterten Heiligen verkündet worden ist. Den Mohammedanern ist hingegen Mohammed der Gesandte Gottes, der dem von zahlreichen Propheten von Adam bis Jesus vorbereiteten Monotheismus das letzte Siegel aufgedrückt hat.

Alle Moslems vereinigen sich in dem Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet." Der Hinduismus kennt hingegen kein derartiges, alle seine Anhänger verpflichtendes Dogma. Es ist irrelevant, ob ein Hindu viele oder einen Gott verehrt, ob er in Shiva oder Vishnu den höchsten Weltenherrn sieht. Philosophisch gesehen ist der Unterschied zwischen Hindus und Mohammedanern nicht so groß, wie es scheint, denn die meisten Hindus verehren einen höchsten ewigen Weltregierer, der die Welt schafft, erhält und zerstört. Die anderen Götter sind seine Diener, sein Hofstaat und seine Gefolge; sie sind nicht dauernd in ihrer Stellung, sondern verdanken ihren Rang den guten Taten ihrer früheren Existenzen und müssen, wenn deren Wirkung erschöpft ist, die Reihe ihrer Wiedergeburten fortsetzen. Sie sind also Engeln, Genien oder Heiligen zu vergleichen, an die sich der Fromme mit seinen Wünschen wenden kann, deren Macht aber durch die Allmacht Gottes begrenzt ist. Der Islâm kennt auch zahlreiche höhere Wesen, die zwischen Gott und Mensch stehen, Engel, Geister und Heilige, die der Gläubige als Fürbitter angeht. Die Divergenz besteht also nur darin, daß der Hindu bestimmte dieser zwischen Gott und Mensch vermittelnden Mächte als Götter bezeichnet und ihnen die Herrschaft über gewisse Naturbereiche zuschreibt. Grundlegend ist jedoch die Verschiedenheit des Kultus: dem Bilderdienst und dem

pomphaften Ritual der Hindus steht die puritanische Einfachheit der idolfreien mohammedanischen Andachtsübungen gegenüber. Dem Moslem ist die figürliche Darstellung des Göttlichen ein Greuel und die Musikprozessionen der Hindus, die durch die Städte ziehen, sind oft zur Ursache von Schlägereien geworden.

Dem demokratischen Islâm ist das Kastenwesen der Hindus mit seinen vielen Reinheitsvorschriften fremd. Er hat auch keinen privilegierten erblichen Priesteradel, wie das Brahmanentum. Die Hindus betrachten die Kuh als ein heiliges Tier und dürfen deshalb kein Rindfleisch essen. Das Schlachten von Rindern bei dem großen Opferfest „Bakr 'id" der Moslems veranlaßt oft Zusammenstöße. Den Moslems ist das Essen des unreinen Schweines verboten, was den Hindus der nicht-vegetarischen Kasten gestattet ist. Die Hindus verbrennen die Leichen ihrer Toten, die Mohammedaner begraben sie. Die Beschneidung ist bei den Hindus nicht üblich, die Verschleierung und Abschließung der Frauen hat sich bei ihnen unter islâmischem Einfluß nur in manchen Landesteilen und in den oberen Gesellschaftsschichten durchgesetzt. Und außer diesen Verschiedenheiten gibt es auch unzählige andere in Tracht, Sitte und Brauchtum, die ein durchaus andersgeartetes Denken bekunden.

Wie so oft in der Welt stehen sich auch hier große Gegensätze nicht absolut scharf gegenüber, sondern zwischen beiden vermitteln eine Fülle von Zwischenstufen. 95 % der indischen Mohammedaner sind Nachkommen bekehrter Hindus; viele von ihnen haben sich deshalb bei ihrem Übertritt nicht restlos von ihrer Vergangenheit getrennt, sondern mancherlei aus dieser in den neuen Glauben herübergenommen.[5]) So haben z. B. die „Moplahs" an der Südwestküste noch heute Reste der früheren mutterrechtlichen Organisation, die Momnas in Gujarât zahlreiche Hindu-Bräuche bewahrt. Manche indischen Mohammedaner verehren Hindu-Götter und islâmische Heilige oder Geister. Auch haben nicht nur eine Reihe von mohammedanischen Mystikern, sondern auch Fürsten wie Kaiser Akbar und sein Urenkel Dârâ Shikoh[6]) eine geistige Annäherung des Islâm an das Hindutum versucht. Eine solche war um so eher möglich, als in der an sich auf den Kampf in der Welt eingestellten lebenszugewandten Lehre der Moslems bereits auf vorderasiatischem Boden ein mystischer Frömmigkeitstypus mit weltflüchtigen Tendenzen entstanden war. Die mohammedanischen Sûfis, Derwische und Fakire haben zu allen Zeiten mit den Sâdhus und Sannyâsîs der Hindus gute Beziehungen unterhalten. Auf der anderen Seite haben auch die Hindus mancherlei Islâmisches übernommen. Dies trat mir zum ersten-

[5]) Weitere Beispiele bei H. v. Glasenapp „Der Hinduismus" S. 99, 348, 398.

[6]) Über Akbar: Graf F. A. v. Noer „Kaiser Akbar" (Leiden 1885), besonders II, S. 6 ff.; H. Beveridge ERE 1, S. 269—274 (Edinburgh 1908); über Dârâ Shikoh: M. Mahfuz-ul-Haq, Journal of the Asiatic Society of Bengal 1929, C. Huart und L. Massignon „Les Entretiens de Lahore", Journal Asiatique 1926, 285 ff.

mal entgegen, als ich nach einer Vorlesung, die ich an der Universität Maisur gehalten hatte, mit einem Hindu-Professor durch die Stadt ging und sah, mit welcher Verehrung er sich vor dem Grabe eines Pîr, eines mohammedanischen Heiligen, verneigte. Seltsam ist, daß an den dem Martyrium von Mohammeds Enkel Husain (der 680 n. Chr. in Kerbela fiel) geweihten Prozessionen auch Hindus teilnehmen. Die bildfreie Verehrung des einen Gottes, wie sie für den Islâm charakteristisch ist, hat auch einer Reihe von hinduistischen Reformbewegungen als Vorbild gedient.[7]) So betonte der Weber Kabîr (angeblich 1440—1518) die Identität des Hindu-Gottes Râma (Vishnu) mit Allah in der berühmten Strophe:

„Râmas Haus, das steht im Osten,
Allah im Westen Wohnung nahm,
Suche im Herzen, schaue im Herzen,
Dort ist Allah und dort ist Râm."[8])

Der Versuch, Hindus und Mohammedaner auf dem Boden eines idolfreien Monotheismus zu einigen, liegt auch der von Nânak im 16. Jahrhundert gegründeten Sekte der Sikhs zugrunde.[9]) Alle diese Bestrebungen, Hinduismus und Islâm zu einer höheren Einheit zu verschmelzen, hatten freilich keinen Erfolg, sie führten vielmehr nur zur Entstehung von neuen Sekten. So sind die fünf Millionen Sikhs im Panjâb heute besonders heftige Gegner der Mohammedaner und zeichnen sich durch ihren Fanatismus aus.

Der Gegensatz zwischen Hindus und Moslems wurde dadurch besonders wachgehalten, daß die Bekenner beider Religionen nur zum Teil des Lakhnauer Pakts zwischen beiden Organisationen, in welchem provinz, in Baluchistân und Sind machten die Mohammedaner (nach der Statistik von 1931) fast neun Zehntel, in Kashmir und Ostbengalen drei Viertel, im Panjab etwas mehr als die Hälfte der Bevölkerung aus, in Assam stellten sie hingegen nur ein Drittel der Bewohner, in den Vereinigten Provinzen 15 %, in Bihâr-Orissa, in Râjputâna und in dem früher vom größten mohammedanischen Fürsten, dem Nizâm regierten Haiderabâd-Staat nur etwas über 10 %. In den übrigen Teilen Indiens schwankte ihre Zahl zwischen 5 und 8 vom Hundert. Abgesehen von dem äußersten Nordwesten und Nordosten des Gangeskontinents waren die Moslems überall in der Minderheit. Das Gefühl ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit gegenüber den dreimal so starken Hindus und die Furcht, von diesen majorisiert zu werden, hat das Denken der Mohammedaner während der ganzen Zeit der britischen Herrschaft bestimmt und ist von aus-

[7]) J. N. Farquhar „Outline of the Religious Literature of India" Oxford, Univ. Press 1920, S. 330—346, 382—383.

[8]) Strophen von Kabir sind übersetzt in O. v. Glasenapp „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden in deutscher Nachbildung" (Berlin 1925), S. 95 bis 101.

[9]) E. Trumpp „Die Religion der Sikhs" (Leipzig 1881), M. A. Macauliffe „The Sikh Religion" (Oxford 1909), Lajwanti Rama Krishna „Les Sikhs" (Paris 1933).

schlaggebender Bedeutung für ihre Politik gewesen.[10]) Als sich daher 1885 die indische Nationalbewegung mit der Schaffung eines Nationalkongresses in Bombay eine Organisation gab, blieben die Mohammedaner dieser hauptsächlich von Hindus aus den oberen Schichten der städtischen Bevölkerung ganz Indiens beschickten Tagung fast ganz fern. Sie glaubten ihre Sonderwünsche bei Besetzung von Ämtern u. dergl. am besten dadurch fördern zu können, daß sie sich von jeder politischen Agitation fernhielten und ihre Loyalität gegen die Regierung betonten. Erst 1906 schufen sie sich in der „All Indian Moslem League" eine Interessenvertretung, deren Hauptaufgabe darin bestand, der Regierung klar zu machen, daß die Moslems infolge ihrer historischen Bedeutung und ihrer Beziehungen zu den islâmischen Völkern außerhalb des Gangeskontinents eine stärkere Berücksichtigung bei der Vergebung von Ämtern verdienten, als ihnen auf Grund ihrer Zahl zugekommen wäre. 1912 begann dann aber auch die Liga sich die vom Nationalkongreß erhobene Forderung nach einer Selbstverwaltung Indiens zu eigen zu machen. Die Annäherung der Ziele der Liga an die des Kongresses führte dann während des ersten Weltkrieges 1916 zum Abschluß räumlich von einander getrennt wohnten. In der nordwestlichen Grenzdiese sich dahin einigten, gemeinsam von der Regierung eine bindende Zusicherung für eine indische Verfassung zu fordern. Als die Regierung diesem Wunsche durch den Montagu-Chelmsford'schen Reformplan von 1919 schließlich nachkam, waren Hindus wie Moslems von diesem gleicherweise unbefriedigt. Die Entrüstung der Mohammedaner über die Behandlung der Türkei bei Friedensschluß trieb diese immer mehr in das anti-englische Fahrwasser. Sie schlossen sich deshalb der von Mahâtmâ Gândhî unternommenen Aktion an, welche im Wege „gewaltlosen Widerstandes" die britische Regierungsmaschinerie zum Stillstand bringen und Indiens Freiheit erkämpfen wollte. Das Mißlingen der Non-Cooperations Bewegung ließ auch die von Gândhî und den Brüdern Alî hergestellte hindumoslimische Einheitsfront in Stücke gehen und eine Reihe von Ausbrüchen des Fanatismus setzten den religiösen Frieden einer starken Belastungsprobe aus. Seit 1924 betrieb die Moslem Liga wieder in immer stärkerem Maße eine sog. „kommunalistische" Politik. So nennt man nämlich in Indien diejenige Haltung, welche im Gegensatz zur nationalistischen in erster Linie an den Belangen der eigenen „community" d. h. im wesentlichen der eigenen religiösen Gemeinschaft interessiert ist. Die endgültige Trennung von den Hindus führte die neue Verfassung von 1935 herbei. In ihr waren zwar ge-

[10]) Über die Entwicklung der politischen Verhältnisse in Indien vergleiche: J. Horovitz „Indien unter britischer Herrschaft" (Leipzig 1928); H. v. Glasenapp „Britisch-Indien und Ceylon" (Berlin 1929); L. Alsdorf „Indien", (4. Aufl. Berlin 1943) und „Indien und Ceylon" (Berlin 1943); The Indian and Pakistan Year Book vol. 35, Bombay 1949.

sonderte Wahlkreise für die Moslems vorgesehen, die Moslems befürchteten aber, daß sie bei Weiterbestehen einer Zentralregierung von den Hindus überstimmt werden würden, sie lehnten deshalb jede Zentralregierung ab und steigerten ihre Sonderwünsche und Garantieforderungen bis zum Separatismus. Es entstand daher die zuerst von dem berühmten Dichter Mohammed Iqbâl[11]) vertretene Idee, die mohammedanischen Teile Indiens zu einem besonderen Staatswesen zusammenzuschließen. Der neue Staat wurde als Pâkistân bezeichnet, als das „Land der Reinen", nämlich der nach den „reinen" Gesetzen des Korân Lebenden. Diese Bestrebungen fanden durch eine in Oxford studierende Gruppe unter Führung von Rahmat Alî wesentliche Förderung und wurden dann später durch einen Ausschuß der Liga unter Sir Abdullah Haroon im einzelnen präzisiert. Im Weltkrieg machte der Gedanke der Trennung dann weitere Fortschritte, verstieg sich doch der erstgenannte Moslemführer in einer am 13. März 1941 gehaltenen Rede zu der Behauptung: „Die Moslem-Gemeinschaft kann überhaupt nur gerettet werden, wenn alle Bande mit Indien zerschnitten werden, denn dieses ist nie das Mutterland der Moslems gewesen und kann es auch niemals werden." Dadurch daß der führende mohammedanische Politiker Mohammed Ali Jinnah diesem Gedanken mit der ihm eigenen Energie seine Unterstützung lieh, fand er bei den Moslems immer mehr Anklang.

Viele einsichtige Mohammedaner lehnten freilich die Zerreißung Indiens ab und hofften mit dem Nationalkongreß, daß es gelingen werde, bei den Verhandlungen über den zukünftigen Status Indiens noch die Einheit Indiens aufrechtzuerhalten.

Die Verhandlungen, die nach dem Kriege stattfanden, führten aber zu keiner Einigung unter den indischen Parteien. Auf Grund des Berichtes der 1946 unter Führung des Indienministers, Lord Penthick-Lawrence, und des Ministers Sir Stafford Cripps nach Indien entsandten Kabinettsmission sprach sich die britische Regierung aus geographischen, militärischen, verwaltungstechnischen und wirtschaftlichen Gründen gegen den Pâkistân-Plan aus und schlug eine das britische Gebiet wie die Fürstenstaaten umfassende „Indische Union" vor, welche für alle Fragen der Außenpolitik, der Landesverteidigung und des Nachrichten- und Verkehrswesens zuständig sein sollte. Über alle anderen Fragen sollten die Provinzen selbst durch ihre Volksvertretungen zu entscheiden haben. Es sollte aber den einzelnen Provinzen unbenommen sein, sich nach eigenem Ermessen zu Gruppen mit eigener Exekutive und Legislative zusammenzuschließen. Dies gab also die Möglichkeit, die Pâkistân-Idee in weitem Umfange bei Aufrechterhaltung der Einheit Indiens zu

[11]) Gedichte von Mohammed Iqbâl sind übersetzt in O. v. Glasenapp „Indische Gedichte", S. 137—144; über ihn H. v. Glasenapp „Die indische Welt als Erscheinung und Erlebnis" (Baden-Baden 1948), S. 147—151.

verwirklichen. Am 6. Juni 1946 nahm die Moslem-Liga, verlockt durch diese Aussicht, den Plan an und am 26. Juni erklärte auch die Kongreßpartei ihr Einverständnis. Später zog aber die Moslem-Liga ihre Bereitschaft zur Mitarbeit auf dieser Basis wieder zurück. Die allgemeine Lage wurde von Tag zu Tag schwieriger, und die Verhandlungen mit den Führern des Kongresses und der Liga führten zu keinem Ergebnis. Da wurde im März 1947 als Nachfolger General Wavells Lord Mountbatten als Vizekönig nach Indien gesandt und diesem gelang es schließlich nach langen Verhandlungen, einen neuen Plan auszuarbeiten, welcher die Trennung Indiens in die Dominions Pâkistân und Hindostân vorsah. Volksabstimmungen und Grenzkommissionen sollten in den umstrittenen Gebieten vor allem im Panjâb und in Bengalen feststellen, was zu dem einen, was zu dem andern Staate gehören sollte.

Am 15. August 1947 trat die Neuordnung in Kraft, der König von England legte seinen Titel als Kaiser von Indien nieder und der Union Jack verschwand von den indischen Regierungsgebäuden. Statt dessen wurde in Delhi die safranrot-weiß-grüne Fahne mit dem Spinnrad (das später in das Rad des Kaisers Asoka umgewandelt wurde) unter den Rufen „Jai Hind" (Siege Indien!) gehißt, während in Karachi die weiß-grüne Flagge mit Halbmond und Stern hochging und bei Tausenden von Moslems den Ruf „Pâkistân zindabâd" („lang lebe Pâkistân") auslöste. Das Hindu-Reich fühlt sich durchaus als eigentlicher Rechtsnachfolger des früheren Gesamt-Indiens; es hat deshalb nicht die Bezeichnung Hindustân angenommen, sondern den Namen „India" beibehalten und neuerdings die für ganz Vorderindien gebräuchliche Hindi-Bezeichnung „Bhârat"[12]) eingeführt. In der Kongreßflagge, die jetzt die Nationalflagge ist, vertritt die safranrote Farbe der Gewänder von Hindu-Asketen den Hinduismus, das Grün den Islâm, während das Weiß die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften symbolisieren soll. Auch in der Flagge Pâkistâns sind die religiösen Minderheiten durch einen vertikalen weißen Streifen vertreten, im übrigen betont sie eindeutig, daß sie einem islâmischen Staat gehört. Pâkistân ist heute der größte islâmische Staat der Welt, der Weltislâm hat durch ihn einen starken Zuwachs an politischer Macht erfahren. Eine Schwäche Pâkistâns bedeutet es, daß es aus zwei über 1000 km voneinander getrennten Hälften besteht, und daß von seiner Bevölkerung von 65 Millionen gegenwärtig noch 17 Millionen Hindus sind.

Die Befürworter der Lostrennung Pâkistâns hatten geglaubt, daß durch eine reinliche Scheidung von Hindus und Mohammedanern die Kämpfe zwischen den Angehörigen der beiden Religionsparteien aufhören würden. Wie von allen Einsichtigen befürchtet wurde, ist

[12]) Die Bezeichnung Bhârat geht auf den alten Sanskritnamen Indiens „Bhârata-varsha" (Land der Nachkommen des mythischen Weltbeherrschers Bharata) zurück. Der Name Bharatas lebt auch im Epos Mahâbhârata fort.

das gerade Gegenteil eingetroffen. In den verschiedensten Teilen Indiens kam es zu Unruhen größten Ausmaßes. Massenhaft wurden die Bekenner des einen Glaubens von denen des anderen verprügelt oder getötet und ihres Eigentums beraubt. Millionen Hindus und Mohammedaner haben ihre Wohnsitze verlassen und in Indien oder in Pâkistân Zuflucht gesucht. Die entsetzlichen Zustände haben ihren Grund nicht allein im religiösen Fanatismus, vielmehr sind sie in hohem Maße auch durch andere Faktoren bedingt. Das ganze seit Jahren aufgespeicherte Ressentiment der armen Bauern einer Gruppe gegen die reichen Grundbesitzer oder Geldverleiher der anderen, der Konkurrenzneid der Stellunglosen gegen die bisher Mächtigen und die verschiedensten menschlichen Leidenschaften feierten ihre Triumphe. Unter dem Deckmantel der Religion hatte sich, von gewissenlosen Politikern geschürt, eine allgemeine Psychose entwickelt, die selbst sonst ruhig und rechtlich denkende Menschen ergriff. Die durch unkontrollierbare Gerüchte genährte Überzeugung, daß die andere Partei angefangen hätte und die Zwangsvorstellung, daß man ungestraft Vergeltung üben dürfe, haben alle jene Masseninstinkte geweckt, die Gustave Le Bon in seiner „Psychologie des Foules" so eindringlich geschildert hat.

Die turbulenten Zustände, die der Zeit nach der sog. „Partition" (Teilung) folgten, haben zwar nach einigen Monaten ruhigeren Verhältnissen Platz gemacht, doch schwelt das Feuer der Gewalttätigkeit noch immer unter der Oberfläche, um dann plötzlich wieder hervorzubrechen, so daß es an verschiedenen Orten immer wieder zu lokalen Ausschreitungen kam. Besonders tragisch ist es, daß führende Männer auf beiden Seiten, die sich für eine Verständigung einsetzten, zu Märtyrern ihrer Überzeugung wurden. Am 30. Januar 1948 wurde Mahâtmâ Gândhî in New-Delhi von einem fanatischen Hindu erschossen, weil er nach dessen Meinung den Mohammedanern zu weit entgegenkam, und am 16. Oktober 1951 fiel der Premierminister von Pâkistân, Liaqat Alî Khân, in Rawalpindi den Kugeln eines Afghanen zum Opfer, der damit der Sache des Islâm zu dienen glaubte.

Wenn man die indische und pâkistânische Presse der letzten Monate aufmerksam verfolgt hat, muß man mit Bedauern feststellen, daß in beiden der Ton, der gegen den Nachbarn angeschlagen wird, immer heftiger geworden ist. Die indischen Zeitungen bringen Auszüge aus denen Pâkistâns, in denen in Gedichten und in Prosa der „Dschihâd" (der Glaubenskrieg) verherrlicht wird, während die Pâkistâner wieder darauf hinweisen, daß prominente Hindus in Wort und Schrift für eine Wiedervereinigung Großindiens einträten. Die Situation wird noch durch zwei außenpolitische Momente verschärft. Beide Parteien erheben Anspruch auf das schöne, unkultivierte, aber an ungehobenen Bodenschätzen reiche Gebirgsland Kaschmir. Die Inder fordern es, weil sie den größten Teil des Fürstentums, vom Hindu-Mahârâdscha gegen mohammedanische Stämme zu Hilfe gerufen, mi-

tärisch besetzt halten und der kaschmirische Ministerpräsident Scheikh Mohammed Abdullah und seine Partei dafür eintreten. Die Moslems wiederum machen geltend, daß die Kaschmiris zu drei Vierteln Muselmanen sind, die von einer kleinen Hindu-Oligarchie beherrscht werden. Die bisherigen Versuche der UNO, den Streit beizulegen, haben zu keiner Einigung geführt. Zur Beunruhigung Pâkistâns trägt nicht wenig auch das schlechte Verhältnis zu dem Indien befreundeten Afghânistân bei: die Afghanen haben nämlich an der Nordwestgrenze eine „Bewegung für ein freies Pakhtunistân" ins Leben gerufen, das die wilden Stämme auf dem Wege über einen neuzugründendem Staat dem afghanischen Einfluß zu unterstellen sucht. Die Pâkistâner haben darauf jetzt in der Weise reagiert, daß sie eine afghanische demokratische Bewegung unterstützen, die sich u. a. die Ausschaltung des alle wichtigen Staatsämter besetzenden königlichen Clans zum Ziel setzt. So ist reichlich Grund für eine gegenseitige Verbitterung vorhanden, und man kann nur hoffen, daß der aufgehäufte Brennstoff nicht eines Tages eine Explosion herbeiführt. Und doch brauchte es nicht so zu sein, wenn es in der Welt nur mit ein wenig Vernunft zuginge. Die indische Union ist ein weltlicher Staat, in dem es keine staatlichen konfessionellen Schulen gibt. Die Gleichberechtigung aller Glaubensbekenntnisse ist nicht nur von der Regierung immer wieder betont, sondern auch praktisch in die Tat umgesetzt worden. Mohammedaner bekleiden daher staatliche Ämter, so ist gegenwärtig der Erziehungsminister ein Moslem, und das gilt auch von einer Reihe von indischen Diplomaten. Die tolerante Grundeinstellung der Mehrzahl aller Hindus steht nach dem oben Ausgeführten außer Frage. Das, was die Hindus an den Mohammedanern abstößt und was bisher immer wieder Grund zu Reibereien gegeben hat, ist, daß sie in ihrer Lebensführung die zahllosen Reinheitsvorschriften verletzen, welche das Kastenwesen vorschreibt. In dem Maße, in dem viele dieser Tabu-Regeln im unaufhaltsamen Prozeß der Modernisierung und Säkularisierung der Lebensformen obsolet werden, können diese Gegensätze im Laufe fortschrittlicher Entwicklung schwinden. Schwieriger liegen die Verhältnise in Pâkistân. Denn dieser Staat will ja ausdrücklich die islâmischen Gesetze und Bräuche zur Geltung bringen. Er hat dies auch mit so zielbewußter Aktivität in Westpâkistân durchgeführt, daß dort kaum noch Hindus anzutreffen sind. In Ostpâkistân(Bengalen) leben heute noch über 10 Millionen Hindus. Da diese aber meist ungebildete Bauern sind und nur wenige Anwälte ihrer Sache in einflußreichen Stellungen haben, unterliegen sie einem starken Druck, und die Tendenz, sie jetzt oder in naher Zukunft zu bekehren, ist unleugbar. Das hängt mit den Totalitätsansprüchen des Islâm zusammen, dessen Bekenner es als einen göttlichen Auftrag betrachten, die Lehre des Propheten zu verbreiten. Wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß islâmische Herrscher jahrhundertelang Juden und Christen (in Ägypten, Vorder-

asien, in Spanien und auf dem Balkan) freie Religionsübung in ihrem Gebiet gewährt haben und daß dies auch in der Vergangenheit, wie wir oben sahen, gegenüber den Hindus der Fall gewesen ist, sollte man meinen, daß dies auch heute in einem Staatswesen möglich sein müßte, das in anderer Beziehung gerade Wert darauf legt, modern zu sein.

Erst die Zukunft wird zeigen, ob die beiden Religionsparteien des Subkontinents klug genug sein werden, ihre Zwietracht zu vergessen und im eigenen, wohlverstandenen Interesse den heute an so vielen Punkten des Globus schwer bedrohten Frieden zu erhalten.

HANDELT ES SICH WIRKLICH UM EBIONITISCHE DOKUMENTE?

HANS-JOACHIM SCHOEPS

Mr. Teichers These (ZRGG. III, 3), daß die Schriftrollen vom Toten Meer ebionitische Dokumente sein könnten, hat verständlicherweise mein besonderes Interesse, da ich in meinem Buch „Theologie und Geschichte des Judenchristentums" S. 185 von der Möglichkeit gesprochen hatte, es könnten eines Tages einmal ebionitische Quellenschriften aus dem syrischen Wüstensand ans Tageslicht befördert werden. Erfüllt nun der Höhlenfund von ʿAin Feshkha diese Erwartung?

Beim gegenwärtigen Editions- und Forschungsstand können gewiß nur Indizien erwogen werden, die zur exakten Urteilsbildung noch nach keiner Seite ausreichen, und so läßt sich nur darüber rechten, welchen Grad von Wahrscheinlichkeit sie haben. Mr. Teichers Darlegungen hatten mich zunächst sehr frappiert; ich neigte dazu, ihm zuzustimmen, bin aber bei kritischer Nachprüfung davon wieder abgekommen. Methodisch dürfte sich schon gegen die isolierte Betrachtung einer Rolle (von mindestens sieben; resp. 16 verschiedene Texte) manches Bedenken erheben lassen; um wie viel mehr, wenn Teicher seine These im Grunde auf eine einzige Stelle (Col. 12,2—6) stützt und nicht auf den Kommentar im Ganzen. Ich gebe zu, das Vorkommen des Wortes ebyonim ist auffällig, aber es zwingt noch nicht zu der Annahme, daß hier ein wirklicher Sektenname vorliegt[1]). Und selbst wenn dies der Fall sein sollte, könnten sich auch vor-

[1]) Ebyon bezeichnet im AT sechsundzwanzigmal ohne eine Parteibedeutung den sozial Armen und Schwachen. Unter den ʿAin Feshkha-Texten findet sich eine Sammlung apokrypher Psalmen, von denen Kurt Schubert (Die Texte aus der Sektiererhöhle bei Jericho, Festschrift für Fr. Nötzscher, Bonn 1950, 234) im Gefolge Sukeniks meint, daß sie wahrscheinlich Gebete des „Lehrers der Gerechtigkeit" darstellen. Der Beter nennt sich hier nämlich ebenfalls ebyon, aber deutlich im Sinne des kanonischen Psalters, denn der „Arme und Schwache" wird hier dem „Stärkeren" gegenübergestellt.

christliche Gruppen, die den Reichtum perhorreszierten, wie die Essäer und die Damaskusgemeinde, so genannt haben. Wenn aber der Bezug auf die historischen Ebioniten, die Nachfolgegruppen der Jerusalemer Urgemeinde also, sichergestellt werden soll, müßten weitere Merkmale aus dem Kommentar erhoben werden, die Teichers These stärken könnten.

Betrachten wir zunächst den literarischen Charakter des Habakuk-Kommentars: Die Rolle[2]) ist ein sich eng an den Wortlaut anschließender Kommentar zu den beiden ersten Kapiteln des Propheten Habakuk. Der Bibeltext der Handschrift ist vom masoretischen Text unabhängig, hat Beziehungen zur Septuaginta und an einer Stelle (1,8 Ende) auch zu Symmachus.

Die Auslegung des Kommentars ist „zeitgeschichtlich" (Joh. Hempel), d. h. innen- und außenpolitische Ereignisse der Zeit werden von ihm hinsichtlich der Auswirkungen auf seine Glaubensgemeinde betrachtet. Das Interesse des Kommentators ist eindeutig aktuell-eschatologisch gerichtet, seine Gegenwart hält er aber für die schon verzögerte Endzeit überhaupt (Col. 7, 1—8). In ihren Geschehnissen versucht er die Erfüllung der Weissagungen des Propheten Habakuk zu erkennen. Die Chaldäer seiner Prophetie werden mit den sehr feindselig gesehenen Römern (Kitti'im) der Gegenwart des Kommentators identifiziert. Dabei bedient er sich zur Ermittlung des tieferen Schriftsinns (pšr = dies bezieht sich auf) der Deutungsweisen des allegorischen Midraschs, die wir im nachbiblischen Schrifttum schon frühzeitig finden[3]) So wird Erkenntnis (da'at) schon im Habakuktext selbst mit Wasser des Meeres (11,1) metaphorisch verbunden, was der üblichen Vergleichung Thora-Wasser verwandt ist[4]). Alle übrigen Allegorien sind mir bisher nicht begegnet: Netz (cheres) — Standarten und Schlagnetz (mikmoret) — Kampfwaffen (6,3—4) sowie Nahrung (ma'akal) mit Steuerbürde (6,6—7). Hierzu tritt nun der für Teicher so bedeutungsvolle allegorische Deckname Libanon = 'eṣaṭ hay-yaḥad, Rat der Gemeinde[5]). Teicher nimmt dies als Metapher für das ebioniti-

[2]) Ihre Edition erfolgte durch Millar Burrows zusammen mit dem Jesaja-MS. u. d. T. The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery, Vol. I, New Haven 1950. Eine englische Übersetzung gab H. Brownlee im Bulletin of the American Schools of Oriental Research (= BASOR) Nr. 112 vom Dez. 1948 mit Zusätzen in Nr. 114 und 116.

[3]) Vgl. I. Heinemann: Altjüdische Allegoristik, Beilage zum Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1936.

[4]) Für diese vgl. die Belege bei Schoeps: Judenchristentum 208; ein Beleg für γνῶσις-ὕδωρ findet sich Test. Lev. 18,5.

[5]) Natürlich muß man yaḥad = Gemeinde transkribieren (wahrscheinlich so auch Damaskusschrift 9,29, wo Schechter und Gressmann yahid lasen), weshalb alle Folgerungen Teichers über den „wahren Propheten" aus dieser Stelle entfallen. Spuren dieses Theologumenons lassen sich hingegen mit Teicher aus Col. 7,4—5 erkennen; der more ṣedeq liegt auf seiner Entwicklungslinie, wie auch Schubert aaO. 234 erkannt hat.

sche Synhedrion. Ein solches wird uns in der Epistola Petri ad Jacobum Cap. 2 — einem der wenigen ebionitischen Originaldokumente[6]) — auch bezeugt. Entsprechend dem jüdischen Synhedrion hat es aus 72 von Jesus erwählten Ältesten bestanden, die in seiner διαδοχή das Lehramt ausübten. Aber die ebionitischen Belege, die allein beweisen könnten, daß ihr Synhedrion Libanon genannt wurde, sind nicht beibringbar. Auch nicht bei ihrem Wortführer, dem Bibelübersetzer Symmachus, für den ich manche andere allegorisch gewonnene Decknamen festgestellt habe, wie ṣebi — θρήσκεια, ἡ ἐπίπονος — die ebionitische Gemeinde u. ä. Aber für Libanon bietet Σ nichts Auffälliges[7]). Und auch nichts für die weitere Allegorie des Kommentators an dieser Stelle: Tiere (behemot) — Gläubige.

Nicht besser steht es mit Teichers weiteren Identifikationen für more sedeq und is kazab, deren Willkür sofort ins Auge springt, wenn man sämtliche Aussagen des Kommentators über sie zusammenstellt. Dann läßt sich nämlich etwa folgendes erkennen:

Ein Mann der Lüge (i š k a z a b) — ähnlich dem Mann des Spottes in der Damaskusschrift (i š h a l l a ṣ o n — 1,10) — tritt auf, wird aber in unserem Kommentar, was Teicher nicht genügend beachtet, zumeist h a k k o h e n h a - r a š a' genannt. Von diesem bösen Priester wird berichtet, daß er gegen den Namen der Wahrheit zur Macht gerufen hochmütig wurde, von Gott abfiel und sich um Reichtums willen gegen sein Gesetz verging. Den Reichtum der Männer der Gewalt habe er geraubt und gehortet, er plünderte und schändete (8,9—13). Es wird von seinem „Ruhm" gesprochen, den aber seine „Schande" noch übertroffen habe (11,12 in Auslegung von Habakuk 2,16). In Jerusalem verübte er Werke des Greuels, schändete den Tempel und raubte den Reichtum der Armen (12.8—10). Gottes Strafe habe ihn aber getroffen, indem er ihn in die Hand seiner Feinde gab wegen eines Angriffs gegen den „Lehrer der Gerechtigkeit" (more ṣedeq) und die Männer seines Rates (9,9—10). Er hatte nämlich den „Lehrer der Gerechtigkeit" am Jom hakippurim überfallen und zur Flucht ins Exil gezwungen[8]). („Daher erschien er am Festtag, am Tag der Versöhnung, im Glanze[9]) vor ihnen, um sie zu verschlingen, damit er sie

[6]) Es leitet die K. II. ein; vgl. S c h o e p s aaO. 290 u. ö.

[7]) Allegorische Ausdeutung des Libanon gibt schon der Bibeltext selbst (Sinnbild des Königshauses — Jer. 22,6; Jerusalems — Jer. 22,23; des verklärten Israels — Hos. 14,6 usw.). Sowohl etymologische Deutungen nach l e b (Herz) und l a b a n (weiß) wie allegorische auf König (Haupt der Berge) nennt der Midrasch Sifre Num. § 135 zu Deut. 3,25; Sifre Deut. 6 zu 1,7 u. ö. Hieronymus (ad Habac. 2,17— MPL 25,1263) kommt über Weihrauch (l e b o n a) sogar auf cultus Dei.

[8]) Davon spricht auch der 4. Psalm, den S c h u b e r t aaO. 239 übersetzt und nach dem Vorgang Sukeniks als Selbstaussage des more sedeq genommen hat. Nach der Damaskusschrift (7,18—19) hat der more sedeq seine Gemeinde selber ins Exil geführt nach Damaskus.

[9]) Das hofia' bezieht sich vielleicht auf die glänzenden weißen Kleider des Hohepriesters am Versöhnungstage (M. Joma III,6). Das sprachliche Verständnis der Stelle ist aber unsicher.

straucheln machte an diesem Tage" — 11,6—8). Vom Hause Absalom und seinen Parteigängern (etwa die Pharisäer?), die still blieben zur Züchtigung des „Lehrers der Gerechtigkeit", hatte dieser keine Hilfe erhalten gegen den Mann der Lüge (5,10—12 als Auslegung von Habakuk 1,3: „Warum siehst Du den Verrätern zu und bleibst stumm, während der Böse einen verschlingt, der gerechter ist als sie"). Über den bösen Priester aber hat Gott dafür die Strafe der Gottlosigkeit verhängt: schreckliche Krankheiten und Akte der Vergeltung gegen seinen Körper (9,1—3).

Erwägt man diese Mitteilungen des Kommentators im Zusammenhang, dann versagt nach meinem Eindruck die Teichersche Hypothese, da sich jede Beziehung des more ṣedeq und des iš kazaḇ auf Jesus und Paulus von selber verbietet. Die Vorgänge, die der Kommentator in das Licht der prophetischen Weissagung gerückt hat, sind uns ganz einfach unbekannt. A. Dupont-Sommer[10]), dem P. Kahle[11]) und andere folgen, hat wegen der auffälligen Nennung des Versöhnungstages die Vorgänge auf das Jahr 63 n. Chr. datiert, weil Josephus (Ant. XIV, 4,3) die Eroberung Jerusalems durch Pompejus an einem Fasttag meldet. Aber einmal ist umstritten, ob dies wirklich der Versöhnungstag gewesen ist, und zum anderen ist hier gerade nicht von den Kitti'im die Rede — im Kommentar, wie Teicher richtig sieht, zweifellos die Römer[11a]) —, sondern vom Erscheinen des iš kazaḇ am Versöhnungstage und einen gewaltsamen Auftritt zwischen ihm und dem more ṣedeq, der zu einer Vertreibung des letzteren und seiner Anhängerschaft führt. Dass der iš kazaḇ Aristobul II. gewesen sein soll, der von 67—63 König in Judäa war, und der indifferente Absalom sein Schwiegervater und Onkel mütterlicherseits (lt. Josephus XIV, 4,4), ist eine plausible Annahme von Dupont-Sommer, wenn auch manche Züge der freilich nur aus Josephus bekannten Vita des Aristobul nicht recht zu passen scheinen[12]). Immerhin mögen uns unbekannte Zu-

[10]) Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mèr Morte, Paris 1950. Dupont-Sommer hat auch eine Übersetzung und Erklärung des Hab. Komm. in RHR 1950, 129—171 erscheinen lassen. Beide Arbeiten erhielt ich durch die Freundlichkeit des Verfassers nach Abschluß meiner Untersuchung.

[11]) Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttgart 1951, 70; vgl. die Rezension von H. Wehr ZRGG III, 3. S. 271 f.

[11a]) Ich füge als beweiskräftig noch Col. 3,11 hinzu, wo die Kitti'im von den Inseln des Meeres mit hungrigen Adlern verglichen werden. Fast dieselbe Wendung (ein Adler vom Meer) findet sich IV Esra 11 (fünfte Vision). Der Adler — Jupiter geheiligt — war Feldzeichen jeder römischen Legion (Bell. jud. 66,1) und wurde von Herodes bekanntlich auch über dem Jerusalemer Tempeltor angebracht (Ant. XVII 6,2; Bell. jud. 1,33,2). Vgl. auch S. Krauß: Monumenta Talmudica V, 1 (Wien 1914), 54.

[12]) Das Gleiche gilt aber, wenn man die Züge auf Alexander Jannai beziehen wollte, wie zuletzt A. M. Segal (The Habakkuk „Commentary" and the Damascus Fragments, JBL 1951, 130 ff.) vorgeschlagen hat, oder auf den Hohepriester Jason (174—171), wie M. Burrows annimmt (Oudtestamentische

sammenhänge, die vor dem Jahre 63 liegen, in diesem Kommentar reflektiert worden sein, der eine deutliche Feindschaft gegen das hasmonäische Priesterkönigtum erkennen läßt[13]).

An Hab. 2,8: „Weil Du viele Völker beraubt hast, raubt Dich jetzt all der Völkerrest aus", schließt der Kommentar nämlich folgende Erklärung an: Hiermit sind die letzten Priester Jerusalems gemeint, welche Reichtum und Plünderungsgut von dem Raub der Menschen sammeln werden. Jedoch in den letzten Tagen werden sie ihren Reichtum in die Hände der Armee der Kitti'im geben, denn diese sind der ganze Völkerrest (9,5—7). Hier scheint sich mir das Aeonenbewußtsein des Kommentators zu enthüllen, für den das Ende der Tage mit der gegenwärtigen Geschichte zusammenfällt[15]). Col. 6,1—2 heißt es, daß die Kitti'im deren (offenbar der Hasmonäer) Reichtum und Plünderungsgut sammeln. Dies alles wird unverständlich, wenn man es nicht auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus bezieht[14]), wobei ich freilich die paläographischen Indizien als außerhalb meiner Kompetenz beiseitelassen möchte[16]).

Studiën VIII, 1950, 156—192), der den more ṣedeq in Onias III (gest. 171) entdecken will. Einzelne Züge passen, andere wieder gar nicht. Das offensichtliche Interesse des Kommentators an den Römern wird bei einer Ansetzung auf ± 80 oder gar auf ± 170 schwer verständlich. Will man nicht die Gleichung Kitti'im = Römer grundsätzlich bestreiten (doch vgl. das von Teicher Ausgeführte), dann verbietet sich auch die von B o R e i c k e (Die Ta'amire-Schriften und die Damaskus-Fragmente, Studia Theologica II, Lund 1949, 45 ff.) vertretene Ansetzung in die vormakkabäische Zeit. Warum Dupont-Sommer m. E. Recht hat, zeige ich im Anhang.

[13]) Diese ist uns nicht unbekannt. Man hat dem hasmonäischen Hause weniger sein Königtum als die „davidische" Verbindung mit der Hohepriesterwürde verübelt. Hierüber sehr Problematisches bei V. A p t o w i t z e r: Parteipolitik der Hasmonäerzeit, Wien 1927; die sicher hierauf bezüglichen Quellen gibt J. J e r e m i a s: Jerusalem zur Zeit Jesu II (Leipzig 1929,50). Vgl. ferner die antihasmonäische Halacha jer. Sota VIII,3 (22c) par.: „Priester dürfen nicht zu Königen gesalbt werden" sowie dazu Josephus XIV, 3,2:

> καὶ τὸ ἔθνος πρὸς ἀμφοτέρους, τὸ μὲν οὐκ ἀξιοῦν, βασιλεύεσθαι. πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου, παρ' αὐτοῖς θεοῦ πειθαρχεῖν, ὄντας δὲ τούτους, ἀπογόνους τῶν ἱερέων εἰς ἄλλην μετάγειν ἀρχὴν τὸ ἔθνος ξητῆσαι, ὅπως καὶ δοῦλοι γένοιντο.

[14]) S e g a l aaO. 136 f. verkennt m. E. die Situation des Kommentators, der die futurischen Aussagen des Propheten doch nicht wieder seinerseits futurisch interpretiert. Sein ganzes Bestreben geht doch darauf, die Erfüllung der Habakukschen Weissagungen in der eigenen Gegenwart nachzuweisen. In ihr spielen die Geschehnisse um den more ṣedeq und den iš kazab, dessen Plünderungsgut die Kitti'im übernehmen. Das setzt aber offenbar die römische Eroberung Jerusalems von 63 voraus. Die „letzten Priester" geht auf das Bruderpaar Aristobul-Hyrkan.

[15]) Vgl. dazu auch J. L. S e e l i g m a n n: The Epoch-making Discovery of Hebrew Scrolls in the Judean Desert, Bibliotheca Orientalis VI (Leiden 1949), Nr. 1, S. 5, der dies „a typically apocalyptic feature" nennt.

[16]) Die archäologischen Kriterien: die Töpfe, die zur Verwahrung der Rollen dienten, sind aus vorrömischer Zeit und sprechen für das 1. Jahrhundert a. Chr. Vgl. S. B i r n b a u m: The Date of the Cave-Scrolls, BASOR 115, 20 ff. Im übrigen vgl. den Aufsatz von Teicher.

Am stärksten aufgefallen ist mir aber die inhaltliche Nähe des Kommentars zu den sogenannten Psalmen Salomos, die tatsächlich aus dieser Zeit stammen und ganz unverhohlene Feindschaft gegen die Dynastie der Hasmonäer an den Tag legen. Den Hasmonäern werden hier (1,8) Greuel vorgeworfen, die schlimmer seien als die der Heiden vor ihnen (d. h. der Seleuziden). Sie hätten das Heiligtum entweiht (1,8; 2,3) und es ausgeplündert (8,12). Sogar der Vorwurf, daß sie sich die Herrschaft ohne göttliche Zusage geraubt hätten, kehrt wieder (17,6). Deutlich ist hier von Aristobul II. die Rede und seinem Schicksal bei der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (2,6; 8,16—24; 17,5—2), ferner sogar von einer Flucht der συναγωγαὶ τῶν ὁσίων ins Exil (17,18—19)! Näheres gebe ich im Anhang I.

Diese Parallelen scheinen mir dafür zu sprechen, daß Habakuk-Kommentar wie Psalmen Salomos aus Kreisen stammen, die der Hasmonäer-Dynastie die Rechtmäßigkeit des Hohepriesteramtes bestritten, die ferner unter dem Eindruck der göttlichen Bestrafung ihrer Sünden in der Person des letzten Königs durch die Römer stehen und die auf das Jahr 63 schon zurückschauen — nach Col. 4,10 bis 12 offenbar von einer Zeit großer Umwandlungen her unter den mošli ha kitti'im (imperatores Romanorum), was auf die Jahre 49—43 passen würde. Unbekannt bleiben einstweilen die Personalia des „Lehrers der Gerechtigkeit", der unseren Kommentar (in ihm achtmal genannt) mit der Damaskusschrift verbindet. Eine ganze Reihe sehr typischer Termini lassen sich außerdem in beiden Texten finden[17]). Die sog. Damaskusschrift dürfte (so auch Burrows, Brownlee, Seeligmann u. a.) in den Kreisen der wohl noch unter dem more ṣedeq (nach Dam. Schr. 9,29,39 zu schließen) exilierten Gemeinde des Habakuk-Kommentars zu einem späteren Zeitpunkt (wohl kurz vor der Zeitenwende) entstanden sein.[18]) Freilich fehlen die in der Damaskusschrift so wichtigen Söhne Ṣadoqs, die Erwählten Israels (4, 3—4) in der Habakuk-Rolle; dafür sind sie aber als die „Priester, die den Bund bewahren", im Sectarian Document vertreten[19]).

[17]) Sie sind von S. M. Stern: Notes on the New Manuscript Find, JBL 1950, 20 f. und von W. H. Brownlee: A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects, The Biblical Archaeologist XIII (1950), 50 ff. zusammengestellt worden. Am wichtigsten sind beriṯ ha-ḥadaša (Hab. Komm. 2,3 — Dam. Schr. 8,15; 9,28, 37 u. ö) und mattif hak-kazaḇ (Hab. Komm. 10,9 — Dam. Schr. 8,13). Übereinstimmungen zwischen Dam. Schr. und der Rolle: Kampf der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis untersuchte R. J. Tournay in Revue Biblique 1949, 217 ff.

[18]) Die von den Menschen des Verderbens geschiedene (VI, 15) Gemeinde von Damaskus, „die vom Haus der Trennung, die ausgezogen sind aus der Heiligen Stadt" (20,22), wirft dem herodianischen Königshaus seine Nichtenehen vor. Denn ihre Polemik gegen Nichtenehen muß sich auf diese beziehen; vgl. den Katalog solcher Ehen nach Josephus bei J. Jeremias: Jerusalem etc. II, 240.

[19]) Ich neige jetzt dazu, die in der frühesten Quellenschicht des pseudoklemen-

Mir scheint nun, daß Damaskusschrift, Psalmen Salomos, Habakuk-Rolle und die übrigen Höhlenfunde, deren Edition z. g. T. noch bevorsteht, in ihrem stark apokalyptisch-messianisch bestimmten Anschauungskreis eng mit der Henochliteratur, zumal der Jubiläenschrift, zusammenhängt, von der auch ein hebräisches Textfragment in der Höhle gefunden wurde[20]). Auch die bisher unbekannte aramäische Lamech-Apokalypse dürfte hierher gehören. In dem Werk „Aus frühchristlicher Zeit / Religionsgeschichtliche Abhandlungen", Tübingen 1950, 34 ff. habe ich die engen literarischen Zusammenhänge zwischen der ebionitischen Quelle K. II. des pseudoklementinischen Romans und der apokalyptischen Henochliteratur, speziell dem Jubiläenbuch, aufgewiesen. Insofern sind Mr. Teichers Vermutungen zum Schluß doch nicht so abwegig, weil dieses Schrifttum offenbar von Kreisen abseits der großen Heerstraße geschrieben und gelesen wurde, zu denen auch die Urgemeinde nach ihrem Exodus nach Ostjordanien gestoßen ist. Die Höhlenfunde von 'Ain Feshkha scheinen so zu bestätigen, daß Damaskusgemeinde, Essäer und Ebioniten in einem inneren Entwicklungszusammenhang gestanden haben. Freilich wird man auch hierüber erst dann größere Klarheit gewinnen können, wenn alle gefundenen Rollen abgewickelt und reproduziert sind.

Anhang I

HABAKUKKOMMENTAR UND PSALMEN SALOMOS

Die Identifizierung des Kohen ha-raša' mit dem hasmonäischen Priesterkönig Aristobul II. wird auch von dem französischen Gelehrten Dupont-Sommer verfochten. Vornehmlich ergab sie sich ihm aus einem Vergleich des Habakuk-Kommentars mit dem, was Flavius Josephus über Regierung und Schicksal Aristobuls berichtet. Viel reichhaltiger als aus Josephus lassen sich aber plastische Einzelzüge, die für die Schilderung des Kohen ha-raša' relevant sind, aus den Psalmen Salomos gewinnen. Daß

tinischen Romans (Rec. 1,54) vorkommenden Sadduzäer, deren Schisma in der Zeit Johannes des Täufers entstanden sein soll, für Ṣadoqiten des Neuen Bundes von Damaskus zu halten. Diese bereits von J. Thomas (Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie, Gembloux 1935, 118 f.) vertretene Identifikation hatte ich in meinem Buch (a. a. O. 391) skeptisch betrachtet und nur dann für diskutabel erklärt, wenn man in Fragen der Entstehung der Damaskusgruppe unter die frühmakkabäische Zeit herabgehen könne, die mir bisher wahrscheinlich erschien. Da mir nunmehr ihr Exodus auf ± 65 exakt datierbar erscheint, kann sehr wohl ihre Verfestigung als eigene Religionsgruppe und die Abfassung der Damaskusschrift auf die Zeit des Täufers Johannes angesetzt werden. Vgl. auch Anhang II.

[20]) Über diese vgl. R. P. de Vaux: La Grotte des Manuscrits Hébreux, Revue Biblique 1949, 602 ff. Über stilistische und inhaltliche Zusammenhänge zwischen Jubiläenbuch und Damaskusschrift ist F. Hvidberg: Menigheden af den Nye Pagt i Damascus, Kobenhavn 1928, 282 f. zu vergleichen.

ein Teil von ihnen — sicher Psalm 2,8 und 17 — als historische Quelle für die Ereignisse genommen werden darf, die zur Katastrophe von 63 führten, sowie für diese selbst, steht der Forschung fest. Die Psalmen müssen nach dem Jahre 48 geschrieben oder redigiert worden sein, weil sie den Tod des Pompejus schon kennen[21]) und auf die dramatischen Ereignisse des στάσις τῶν προγόνων zurückblicken; der hasmonäische Bruderkampf aber hat nach Josephus (Ant. XIV, 4,5) das Unglück Jerusalems und die römische Okkupation verursacht[22]). „Von da an ward ich gezwungen, die Herrschaft fremder Völker zu tragen"[22a]) läßt ein späterer Midrasch die Gemeinde Israels klagen.

Wir wollen nun die auffälligsten Parallelen zwischen Habakuk-Kommentar und Psalmen Salomos hier in Übersetzung nebeneinander stellen und auf die Josephus-Darstellung nur zur Verdeutlichung zurückgreifen bezw. an den Stellen, wo keine Entsprechungen mehr beigebracht werden können. Es wird sich m. E. zweifelsfrei ergeben, daß hier und da dieselben geschichtlichen Ereignisse gemeint sind. Vom more ṣedeq wissen die Psalmen Salomos freilich ebensowenig wie eine andere Quelle, wohl aber auffälligerweise als Folge der kriegerischen Ereignisse von einer Gemeindeflucht der — unbestimmt bleibenden — ὅσιοι [23]) ins Exil der Wüste (Endzeitereignis?). —— Ich stelle nebeneinander:

H. K. 8,8—9: Der gottlose Priester, der gerufen ward gegen den Namen der Wahrheit am Anfang seiner Machtergreifung — — —

Ps. Sal. 17,5—6: Leute, denen Du keine Verheißung gegeben, nahmen mit Gewalt — — — setzten das Königtum an die Stelle ihres hohen Ranges, verwüsteten den Thron Davids durch den Übermut der Änderung[24]).

[21]) Ps. Sal. 2,25—27 berichten, daß der Übermut des „Drachen" in Schmach verwandelt wurde, er sei schmählich an den Bergen Ägyptens ermordet worden, sein Leichnam sei auf den Brandungswogen (ἐπὶ κυμάτων) herumgetrieben und niemand habe ihn bestattet. Dies entspricht genau der Schilderung, die Dio Cassius (Hist. Rom. 42,3—5) und Plutarch (Pomp. 79 ff.) vom Ende des Pompejus geben, der auf der Flucht beim ὄρος Κάσιον in der Nähe von Pelusium an der Küste im September 48 ermordet wurde und eine Zeit lang unbeerdigt blieb.

[22]) Wenn Ps. Sal. 8.16—17 berichtet: „Die Fürsten des Landes gingen ihm (sc. dem Eroberer) freudig entgegen, sprachen zu ihm: Erwünscht ist Dein Kommen, willkommen, tretet ein in Frieden. Sie ebneten rauhe Wege vor seinem Einzug, öffneten die Tore Jerusalems, bekränzten ihre Mauern", so ist hinsichtlich Deutung und Datierung des Psalms kein Zweifel möglich. Es entspricht dies genau dem Verhalten Hyrkans und Aristobuls nach Josephus Ant. XIV, 4.

[22a]) Raschi zu Can. 6,12 aus unbekannter Quelle; vgl. Aptowitzer a. a. O. 56.

[23]) Sie erscheinen auch als δίκαιοι (ṣadiqim) in 235; 3,3 u. ö. und einmal 5,2 als πτωχοί (ʿanijim).

[24]) Die Parallele ist freilich unexakt. Ps. Sal. sprechen von der Dynastie und ihrer Usurpation des Königstitels durch Aristobul I. 104 v. Chr., welch übermütige Änderung in den Augen der pharisäischen Frommen eine Verschandelung des David-Königstums darstellt. H. K. spricht nach der wahrscheinlichen Deutung von Aristobul II., der aber nach Josephus XIV, 1,2—3 ebenfalls „gegen den Namen der Wahrheit" die Macht ergriff, indem er seinen älteren Bruder Hyrkan II. stürzte.

H. K. 12,7—8: — — Jerusalem, wo der gottlose Priester Werke des Greuels verübte und das Heiligtum Gottes schändete.

Ps. Sal. 2,3: Dafür, daß die Söhne Jerusalems das Heiligtum Gottes entweihten. — *8,11:* Das Heiligtum Gottes raubten sie aus.

H. K. 12,10: Die Städte von Juda, wo er (der gottlose Priester) den Besitz der Armen raubte.

Ps. Sal. 17,5: Sie raubten mit Gewalt[25]) und gaben nicht deinem Namen die Ehre.

H. K. 12,14—15: — — Er wandelte auf den Wegen starken Trinkens. Und den Becher des Zornes Gottes wird er trinken zur Vermehrung seiner Schande und Qual.

Ps. Sal. 8,14: Darum goß ihnen Gott einen Geist der Verblendung ein, schenkte ihnen einen Becher ungemischten Weins ein zur Berauschung[26]).

H. K. 3,11—12: Von weither, von den Inseln des Meeres kommen sie, um zu verschlingen die Völker wie ein hungriger Adler.

Ps. Sal. 8,15: Er führte heran den, der vom Ende der Erde kam, den gewaltigen Stößer[27]).

H. K. 4,4—6: „Ja, er lacht über jede Festung, er häufet die Erde auf und erobert sie" (Hab. 1,10 b). Gemeint sind damit die Kitti'im, die die Festungen der Menschen verachten und sich über sie lustig machen.

Ps. Sal. 2,1: In seinem Übermut stürzte der Sünder mit dem Widder feste Mauern ein. *8,19:* Er nahm ihre Turmfesten ein und Jerusalems Mauer.

Jos. Ant. XIV, 4,2 f.: Sobald der Wall vollendet und der sehr tiefe Graben notdürftig zugeschüttet war, ließ Pompejus Belagerungs- und Schleudermaschinen von Tyrrhus kommen und begann, den Tempel mit Steingeschossen zu überschütten. — — — Als eine Bresche sich gebildet hatte, drangen die Feinde ein (Ebenso Bell. jud. I, 7, 3).

H. K. 9,9—11: Hiermit ist der gottlose Priester gemeint, den Gott — — in die Hände seiner Feinde gab, um ihn durch Schläge zu erniedrigen und — — — Schandegespei löscht seinen Ruhm (11,12).

Ps. Sal. 17,12: In seinem grimmigen Zorn verschickte er sie bis in den fernen Westen. Und die Obersten des Landes machte er zum Gespött schonungslos[28]).

H. K. 12,2—3: — — Um zu vergelten ihm (dem gottlosen Priester) mit dem fälligen Lohn, den er den Armen auferlegt hat — — —

Ps. Sal. 17,8: Nach ihren Sünden wirst Du ihnen vergelten, Gott, daß ihnen ein Lohn gefunden wird gleich ihren Taten[29]).

H. K. 9,1—2: — — — schreckliche Krankheiten als Strafe der Gottlosigkeit — — —, sie verhängen Vergeltung über seinen fleischlichen Leib.

---

[25]) Vgl. Jos. Ant. XIV, 4.2 die Anklage Hyrkans gegen seinen Bruder, er regiere räuberisch, gewalttätig und tyrannisch. Über die Ausplünderung der Armen ('anije) des Volkes vgl. übrigens auch Dam. Schr. 6,16!

[26]) Hier wird durch die genau mit Josephus übereinstimmende Fortsetzung (V. 15—19), die von Pompejus Anmarsch und Aristobuls Annäherungsversuchen handelt, beweiskräftig, daß trotz der pluralischen Fassung des Psalms Aristobul gemeint ist.

[27]) Pompejus; R. Kittel und P. Rießler denken an Jes. 46,11: 'avit (räuberischer Stoßvogel, metaphorisch als Bild eines kriegerischen Eroberers). Die in Ps. Sal. sonst für Pompejus gebrauchten Namen sind ἀμάρτωλος (2.1), ἄνθρωπος ἀλλότριος (17,7) und δράκων (2,25 f).

[28]) Zweifellos bezieht sich dies darauf, daß Pompejus in seinem Triumphzug in Rom, 61 vor Chr. den Aristobul und seine Verwandten (Absalom) unter den εἰς ἐμπαιγμόν gestellten Fürsten mitgeführt hat. Darüber vgl. Plutarch Pomp. 45; Plinius: Hist. nat. VII, 98.

[29]) Dafür, daß so übersetzt werden muß, vgl. K. G. Kuhn: Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos, insbesondere auf Grund der syrischen Übersetzung neu untersucht, Stuttgart 1937, 58 f.

Jos. Ant. XIV, 61: — — mit Wunden bedeckt wurde er von den Römern gefangengenommen. *Bell. I, 9,1:* Durch Gift wurde Aristobul von den Anhängern des Pompejus aus dem Wege geräumt und lange Zeit entbehrte sein Leichnam sogar der Bestattung.

H. K. 6,10—11: Gemeint sind die Kitti'im, die viele mit dem Schwert vernichten: kräftige Jugend, aber auch alte Männer, Frauen und sogar Kinder.

Ps. Sal. 8,20: Er vergoß das Blut der Bürger Jerusalems wie unreines Wasser.

Jos. Ant. XIV, 4,4: Das Blutbad wurde ein allgemeines. Es fielen gegen 12 000 Juden, von den Römern dagegen nur sehr wenige (Bell. I, 7,5).

H. K. 6,7—8: Das bedeutet, daß sie (die Kitti'im) ihr Joch und ihre Steuerlast Jahr für Jahr allen Völkern zuteilen.

Jos. Bell. I, 7,6: Dann legte er dem Land und der Stadt Jerusalem eine Steuerlast auf. *Ant. XIV, 4,4:* Außerdem brandschatzten uns die Römer in kurzer Zeit um mehr als 10 000 Talente.

H. K. 11,4—6: Gemeint ist damit der gottlose Priester, der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte, um ihn in seinem Zorn und seiner Wut zu verschlingen und ihn zu zwingen, in die Galuth zu gehen.

Ps. Sal. 17,16: Es flohen vor ihnen die Mitglieder der frommen Gemeinden (οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων!) wie Vögel, die aus ihren Nestern flattern. Sie irrten in der Wüste umher, ihre Seele zu retten vor dem Bösen.

Anhang II

ZUR DISZIPLINROLLE: WER SIND DIE ṢADOQITEN?

Es geht mit den ʿAin Fekskha-Funden so wie zu erwarten war. Je mehr Texte zugänglich werden, desto mehr Fragen und Probleme treten auf und desto phantastischere Kombinationen werden als wissenschaftliche Erklärungen angeboten. Aber andererseits erschließen sich mit dem Zugänglichwerden neuer Quellen auch größere Möglichkeiten, hinter das Geheimnis dieser Texte zu kommen, also ihren Ursprung und die Datierung sicherzustellen. Meine erste Beschäftigung mit dem Dead Sea Manual of Discipline (a. a. O. Vol. II New Haven 1951 = DSD.)[1]) macht es mir wahrscheinlich, daß die Mitglieder der Religionsgemeinschaft, die hier in Frage steht, sich Ṣadoqiten (bene Ṣadoq) genannt haben und daß ihr Heiliges Buch Sefer ha-hagu geheißen hat. Dieses Buch, in dem nach dem Zeugnis von CDC oder Damaskusschrift (11,1—2; 15,5; 17,5) Priester und Richter der Gemeinde wohl unterrichtet sein müssen, ist auch in der Anfangskolumne der DSD als das fundamentale Lehrbuch für die jugendlichen Mitglieder der Gemeinde genannt.[2]) Natürlich ist hier entgegen meiner früheren Annahme kein Eigenname hagu gemeint, sondern die Ableitung ist von haga' (Jos. 1,8; Ps. 1,2 etc.) = nachsinnen, studieren vorzunehmen.[3]) Leider

[1]) Eine Reihe von Übersetzungen liegen bereits vor durch v. d. Ploeg, del Medico, Dupont-Sommer, Milik (lat.); Brownlee kündigt eine abschließende in BASOR an.

[2]) Vgl. P. de Vaux: Revue biblique 1950, 427. Das Fragment der beiden Eingangskolumnen hat das Rockefeller-Museum erworben.

[3]) Auch rabbinisch ist der Terminus l'higjon in jer. Sanh. 28a oben bezeugt für das Studium apokrypher Schriften; vgl. Levy: Talm. WB I, 450b; Bacher: Ag. Tann. I², 97.

ist dieses Studierbuch, offenbar eine Art Mischna der Ṣadoqiten, bisher noch nicht aufgetaucht.

Aber über die Ṣadoqiten läßt sich m. E. heute mehr als bisher sagen, weil die 'Ain Fekskha-Funde Licht in eine der mysteriösesten Behauptungen der patristischen Haeresiologie hineinbringen, von der aus andererseits eine exakte Datierung der neuen Funde möglich zu werden scheint.

Zunächst die Namensbezeugung in CDC und DSD: Schon S c h e c h t e r hat die von ihm in der Kairoer Geniza 1896 gefundene Damaskusschrift bei der Edition „Fragments of a Ṣadoqite Work" (Cambridge 1910) genannt, weil in 4,3—4 der Name B e n e Ṣ a d o q erscheint. Schechter, Charles, Leszynsky u. a. haben darum hier einen priesterlichen Geschlechternamen erblickt und diese Schrift mit der alten Religionspartei der Sadduzäer des Josephus aus der Makkabäerzeit zusammengebracht. Daß dies nicht stimmen kann, zeigt sich schon daran, daß auf die von dieser Schrift bekundeten Lehranschauungen, Bräuche und Organisationsformen hin geurteilt von den Parteien des Josephus überhaupt nur die Essäer — als eine extrem pharisäische Gruppe — in Frage kommen können. Und dies gilt gerade für alle die Anschauungen, Termini und Sachindizien, die CDC mit den 'Ain Fekskha-Funden gemeinsam hat; durch die Publikation der Disziplinrolle hat sich der Umfang dieser Gemeinsamkeiten noch erheblich vermehrt.[4]) Deshalb kann mit den Bene Sadoq, die in CDC den neuen Bund zu Damaskus bilden, überhaupt keine Geschlechtsbezeichnung gemeint sein, sondern ganz deutlich liegt hier der W ü r d e n a m e einer Religionsgemeinschaft vor. Und dieser wird in der Deutungsweise des allegorischen Midrasch[5]) aus Ez. 40.46 als von dem Propheten selber vorausverkündet angegeben: „Die Söhne Ṣadoqs, das sind die Auserwählten Israels, sie tragen diesen Namen, die da bestehen werden am Ende der Tage".[6]) Am Ende der Tage, d. h. jetzt. Und in vollem Einklang mit CDC nennt die neugefundene Disziplinrolle als die „Priester, die den Bund bewahren" die B e n e Ṣ a d o q , „die den Willen Gottes suchen"

[4]) Die Übereinstimmungen hinsichtlich Kathartik, Gütergemeinschaft, Initiationsriten, Vierständeordnung, Funktionärsystem usw. sind tatsächlich durchschlagend. Deshalb treten auch B r o w n l e e (Bibl. Arch. Sept. 1950). B u r r o w s (OT VIII, 181 f.), D u p o n t - S o m m e r (Apercus etc. 105 ff., Observations etc. 5 ff.). M o l i n (Judaica 1951, 176 ff.) u. a. für die Nähe der hinter CDC, DSH und DSD stehenden Gemeinschaft zu den Essäern oder gar für eine glatte Identifikation ein.

[5]) Denn die gleiche allegorische Methode identifiziert die K o h a n i m des Ezechiel mit „die von Israel, die Umkehr taten und herauszogen aus dem Lande Juda" und die L e w i i m mit „denen, die sich ihnen angeschlossen haben".

[6]) S t a e r k in seinem Kommentar nennt sie die „prädestinierten Gerechten, die in der messianischen Zeit die Gemeinde bilden werden". Er verkennt nur, daß die messianische Zeit jetzt ist. Eine strenge Prädestinationslehre läßt auch DSD erkennen, die sogar eine Frühstufe der ebionitischen Syzygienlehre von den beiden Aeonenherrschern (spez. III,13—25) zu vertreten scheint.

(DSD V, 2,9; IX,14). Auch als Söhne des Lichtes (I,9) und der Wahrheit (IV,6) werden sie bezeichnet.

Wer sind nun diese Ṣadoqiten? Die Verwirrung in dieser Frage wird so lange nicht aufhören, bis sich die Neutestamentler daran gewöhnen werden, ihren Schürer zuzuklappen und sich über die Verhältnisse der unmittelbaren vor- und frühchristlichen Zeit nicht von den Schilderungen belehren zu lassen, die Josephus für die Religionsparteien der Zeit Antiochus IV. und des makkabäischen Hohepriesters Jonathan (153) gegeben hat (Ant. XIII, 5,9). Die Bene Ṣadoq, die uns hier angehen, haben nach all den politischen Umgestaltungen des jüdischen Staates während hundert Jahren mit der alten Partei des Priesteradels aus der Makkabäerzeit überhaupt nichts mehr zu tun.[7]) Ob diese zu einer rein historischen Größe geworden sind oder ob der alte Parteiname auch später noch im Gebrauch blieb, etwa für eine konservative Klerikerfraktion im Synhedrium des neutestamentlichen Zeitalters, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls, die neuen Ṣadoqiten unserer Texte sind sichtlich keine aristokratische Standesgruppe der Hohenpriesterschaft, sondern umfassen Priester, Leviten und Laien (DSD II, 19—21). Aber es fragt sich, ob nicht einige patristische und rabbinische Nachrichten über die Sadducaei, die mir bei meinen ebionitischen und pseudoklementinischen Untersuchungen viel Kopfschmerzen machten, weil sie als ganz verworren und abstrus erschienen, einen sehr realen Hintergrund besitzen, ja es sogar ermöglichen, zu exakt historischen Datierungen der neuen Funde vorzudringen. — Zur Urteilsbildung drucke ich folgende Texte ab:

Pseudoclemens Rec. 1, 53—54: „In multas etenim iam partes populus scindebatur initio sumto a Johanne baptista. — — — Erat ergo primum schisma eorum, qui dicebantur Sadducaei initio Joannis iam pene temporibus sumpto. Hique ut coeteris iustiores segregare se coepere a populi coetu, et mortuorum resurrectionem negare idque argumento infidelitatis asserere, dicentes non esse dignum ut quasi sub mercede proposita colatur Deus."

Ephraem Syrus: Evangelii concordantis expositio, ed. G. Moesinger, Venedig 1877, 288:

„Saducaei diebus Joannis inchoarunt, velut iustos a populo se separantes et resurrectionem mortuorum negantes, in se ipsis con-

[7]) Ich freue mich zu sehen, daß H. E. del Medico: Deux Manuscrits hebreux de la Mer Morte, Paris 1951 — es handelt sich um Übersetzungen und kenntnisreiche Kommentare von DSD und DSH, für deren Übersendung ich dem Verfasser dankbar bin — zu derselben Feststellung gekommen ist: „Les Béné-Caduq dont il y est question ne devaient avoir, absolument rien de commun avec les sadduciens de l'époque Hasmonienne si ce n'est une similitude de nom" (92). — Aber leider kann ich del Medico gar nicht folgen, wenn er einen zelotischen R. Ṣadoq aus der Schule Schammais im 1. Jahrh. p. Chr. — der Name war ja nicht gerade selten — zum Vater unserer Ṣadoqiten ernennt.

fidentes, quia non oportet, ut ajunt, Deum ob mercedem gratiae adorari et coli."

Abot des R. Natan V, ed. Schechter 13c: „Antigonus aus Socho empfing (sc. die mündliche Lehre) von Simon dem Gerechten. Dieser pflegte zu sagen: Seid nicht wie Knechte, die dem Herren dienen in der Absicht, Lohn zu erhalten, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu erhalten; nur die Furcht Gottes sei auf euch.

Antigonus aus Socho hatte zwei Schüler, die aus seinen Worten gelernt hatten, und sie lehrten ihre Schüler und diese ihre Schüler. Diese standen auf, deuteten nachträglich daran und sprachen: Ist es möglich, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeitet, ohne seinen Lohn zu empfangen? Vielmehr, wenn eure Väter gewußt hätten, daß es eine andere Welt und eine Auferstehung der Toten gibt, so würden sie nicht also gesprochen haben. Da machten sie sich auf und sagten sich von der Thora los. Und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zwiefache Spaltung ab, die Ṣaddoqaer und Boetosäer, die Ṣaddoqäer nach dem Namen des Ṣadoq, die Boetosäer nach dem Namen des Boetos."

Über den Quellenwert dieser Texte ist folgendes zu sagen: Text 1 aus den Recognitiones stammt aus der ältesten Quellenschicht des Pseudoklementinischen Romans. In meiner Theologie usw. Exkurs V a. a. O. 366—456 habe ich ihn verschollenen Ebionitischen Apostelakten zugewiesen, die ich mit Gründen, die nachgelesen werden müssen, auf die erste Jahrhundertwende datiere (455). Es handelt sich also um eine frühe Quelle, dem Josephus ungefähr gleichzeitig. Dasselbe hat wahrscheinlich auch für den leider sehr schlecht überlieferten Ephraem Syrus[8]) zu gelten, da dieser seine Kenntnis aus einer alten Quelle haben dürfte. Das ist auch die Meinung von Joseph Thomas[9]); ich vermute, daß es die nämlichen Ebionitischen Apostelakten gewesen sind. Aber nicht das ist wichtig, sondern die Tatsache, daß Ephraem kurz vor der abgedruckten Stelle über die drei klassischen Religionsparteien berichtet hat und im Gefolge des Josephus die „klassischen" Sadducaei auch korrekt die Vorsehung leugnen und eine rationalistische Ethik verkünden läßt. Die zweiten Sadducaei sind sichtlich eine von der ersten ganz verschiedene Gruppe. Und was den im Verhältnis zu 1 und 2 völlig beziehungslosen dritten Text angeht, die Abot des R. Natan, so enthalten diese anerkanntermaßen viel alten historischen Stoff, auch wenn sie erst im 6. Jahrhundert redigiert worden sind; wie schon Zacharias Frankel sagt, sind sie als eine Art Tosefta zum Mischnatraktat Pirke Abot anzusehen, dessen Traditionsstoff noch über 250 v. Chr.

[8]) Es handelt sich um die lateinische Übersetzung der armenischen Version von im Original verschollenen Werken des gelehrten Syrers.

[9]) Le Mouvement Baptiste en Palaestine et Syrie, 118.

zurückgeht. Der Bericht der AbRN ist natürlich polemisch und tendenziös.

Die Texte 1 und 2 stimmen überein in der Zeitangabe, in der die Sadduzäer oder Ṣadoqiten, die sie meinen, entstanden sein sollen: ungefähr (iam paene) die Zeit des Täufers Johannes, womit wir in die Nähe der Zeitenwende kommen, während die Formulierung der AbRN. noch etwas höher in die Mitte des 1. Jahrhunderts ante führt, da das Schisma in der dritten Schülergeneration nach Antigonus aus Socho, der um das Jahr 200 lebte und der älteste uns bekannteste Schriftgelehrte gewesen ist, entstanden sein soll. Außerdem wissen wir aus Josephus (XV,3,20), daß der andere Schismatiker Boetos ein aus Alexandrien stammender Priester gewesen ist, Vater des im Jahre 25 von Herodes ernannten Hohepriesters Simeon. Zu der von uns oben vertretenen Entstehung dieser ins Exil gegangenen Religionsgemeinde in dem halben Jahrhundert vor der Geburt Jesu passen diese Angaben ganz vorzüglich.

Alle drei Texte lassen weiter erkennen, daß sich diese Ṣadoqiten als die „Gerechteren" von den übrigen abgesondert hatten[10]) (vgl. die Selbstaussage in CDC 6, 15!) und daß sie eine tiefere Religionsauffassung vertreten haben, indem sie den Lohngedanken aus der Gesetzeserfüllung zu eliminieren wünschten. Es sei unwürdig, Gott gleichsam wegen der Belohnung zu dienen, das Gute müsse ohne Rücksicht auf künftigen Lohn getan werden. Auch dies harmoniert vorzüglich mit allem, was wir über die Frömmigkeit dieser Gruppe aus den neuen Texten erkennen können. Nur daß sich dieses Schisma an einer Kontroverse über Motive des Glaubens an die Totenauferstehung entzündet haben soll, ist aus den bisher bekannt gewordenen Texten noch nicht zu ersehen.[11])

Schließlich ist noch die Möglichkeit zu nennen, daß hinter den Bene Sadoq doch ein Vater Ṣadoq gestanden hat, der diesen gewöhnlichen Personennamen führte und eben der Religionsstifter, der more ṣedeq selbst gewesen ist.[12]) In CDC 5,5 wird er ja ausdrücklich

[10]) Der Vorwurf der Absonderung gegen die Sadduzäer wird noch verschiedentlich in rabbinischen Schriften erhoben (Rabbi Jose M. Nidda IV, 2; Seder Olam Cap. etc.) und könnte sich leicht auf die Ṣaddukim beziehen.

[11]) Aus dem Talmud (vgl. Sanh. 90 b par.) ist nur zu ersehen, daß die Möglichkeit des Schriftbeweises für die Totenauferstehung zwischen Pharisäern und Sadduzäern (Ṣadoqiten?) kontrovers ist und die Beweiskraft bestimmter Bibelstellen diskutiert wird. Die Stellen sind aufgeführt bei A. Marmorstein: Studies in Jewish Theology, Oxford 1950,149; Schoeps, a. a. O., 389. Daß von den klassischen Sadduzäern des Josephus die Totenauferstehung geleugnet worden ist (Ant. XVIII 1,4: Die Seelen sterben mit den Leibern), bleibt bestehen.

[12]) Sie ist von R. Eisler: The Sadocite Book of the New Covenant (Festschrift für M. Gaster, London 1938, 125 ff.) bereits vertreten worden: Schousboe: La secte juive de l'Alliance Nouvelle au pays de Damas et le Christianisme naissant, Copenhague 1942, 56 ff vertritt unter Rückgriff auf eine haeresiologische Notiz bei Philastrius die sehr windige Behauptung, der Chef der Ṣadoqiten von Damaskus sei der sonst als Samaritaner geltende Haeresiarch Dositheus gewesen.

genannt und die dauernden Wortspiele zwischen Ṣadoq, ṣaddiq, ṣedeq in allen diesen Schriften scheinen doch recht absichtsvoll zu sein. Wahrscheinlich hieß der „Lehrer der Gerechtigkeit" tatsächlich „Ṣadoq". Warten wir ab, ob wir nicht bald Näheres über ihn erfahren werden.

DER RUSSISCHE NATIONALGEDANKE UND DIE NEUE WELT

ERWIN HÖLZLE

Der gewaltige Aufstieg Rußlands bis auf unsere Tage ist selbst in seinem großen Bruche ohne die russische „Renaissance" des 19. Jahrhunderts nicht verständlich. Das Problem dieser Renaissance, das Ivan Pusino in einem kühnen und doch sachgedrängten Essay auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens angeschnitten hat,[1]) reicht auch in die Bezirke des nationalpolitischen Selbstbewußtseins. Pusino hat diese Bezirke außer Betracht gelassen. Sie sind bereits von Karl Stählin in seinem weite Horizonte aufreißenden und gerade auch der Entwicklung zu Marx und Lenin nachgehenden Vortrag „Rußland und Europa" und neuerdings in Alexander v. Scheltings gleichnamigem Buch nach der vorherrschenden Frage der Auseinandersetzung mit Europa untersucht worden.[2])

Die Auseinandersetzung galt der ganzen westlichen Welt. Doch wird man, wenn man näher hinhört, deutlich unterscheiden können zwischen dem, was die russische Geisteswelt gegenüber der Alten Welt und dem, was sie gegenüber der Neuen Welt zu sagen hat. Dazu mag schon gedrängt haben, daß der Franzose Alexis de Tocqueville in seinem auch in Rußland aufsehenerregenden Werk über die Demokratie in Amerika, veröffentlicht 1835, also gerade zu der Zeit, da die östliche Auseinandersetzung mit der westlichen Welt begann, Rußland und die Vereinigten Staaten nebeneinander stellte und sie gegenüber dem inneren Europa abgrenzte. „Alle beide sind in der Dunkelheit gewachsen. Und, während die Blicke der Menschen anderswohin gerichtet waren, haben sie sich mit einem Schlag auf den ersten Rang der Nationen gesetzt, und die Welt hat beinahe zu gleicher Zeit ihre Geburt und ihre Größe erfahren." Tocqueville erkannte den tiefen Abgrund zwischen beiden Mächten. Die eine, sagt er, habe die Freiheit, die andere die Knechtschaft zum vornehmsten Handlungsmittel. Solche Sicht mußte erst recht zur Auseinandersetzung aufrufen.[3])

[1]) Ivan Pusino, Die Kultur der Renaissance in Italien und in Rußland (Versuch einer vergleichenden Analyse), Hist. Zeitschr. 140, 1929, 49 ff.

[2]) Karl Stählin, Rußland und Europa, Hist. Zeitschr. 132, 1925, 197 ff. Al. v. Schelting, Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken, Bern 1948.

Der Vergleich zwischen den beiden peripherischen Mächten lag so nahe, daß wir ihm bereits vor Tocqueville in Rußland selbst begegnen. Als das Zwiegespräch zwischen jenen Mächten begann, in dem denkwürdigen Briefwechsel Alexanders I. mit dem dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten, Thomas Jefferson, zu Beginn des Jahrhunderts, wurde von den Mittlern, voran Laharpe, wie von den Staatshäuptern selbst auf die Gemeinschaft in den Prinzipien abgehoben. Denn Alexander wie Jefferson wollten ein Reich der Freiheit begründen und fühlten den Abgrund ihrer Ideale zu dem aufkommenden Tyrannen und Eroberer Europas, Napoleon — ein Gegensatz, der schließlich in die deutliche Distanzierung gegenüber den beiden vorherrschenden „Land- und Seemonstren" des Kontinents, Frankreich und England, mündete. Doch dieses Bewußtsein der Gemeinschaft in den Idealen war nur verschwommen, in die Interessen verflochten und daher recht vorläufig und zeitweilig, wie es auch an die so hinreißende wie enttäuschende, eben schillernde und schwankende Persönlichkeit Alexanders I. geknüpft war.[4])

Umrissener war schon das Amerikabild der ersten revolutionären Bewegung Rußlands, der Dekabristen. Der gemäßigte Verfassungsentwurf Nikita Murawiews nahm die transozeanische Republik zum Beispiel seines föderativen Aufbaus. Führende Dekabristen planten zudem, die russische Festsetzung an der pazifischen Küste Amerikas zu einer Pflanzstätte der politischen Freiheit und der sozialen Befreiung für das eigene Reich auszubauen. Amerika galt diesen Revolutionären als Ideal, das zur Wirklichkeit der heimischen Welt im krassen Gegensatz stand und zur Umwälzung aufrief. Fortan sollte der russische Radikalismus bis in die Zeiten Alexander Herzens, Michael Bakunins und Tschernyschewskijs, also bis in die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts, auf Amerika blicken, und erst kurz vor dem Durchbruch des Marxismus in der sozialistischen Bewegung Rußlands wandte sich diese von der Neuen Welt ab.[5])

Wie aber stellte sich der aufkommende russische Nationalgedanke zu Amerika? Es bedürfte einer eingehenden Untersuchung der natio-

[3]) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris 1836, 4. A., 434 ff. Vor Tocqueville hat schon Friedrich List den Vergleich gezogen. Doch blieb dies, soweit ich sehe, in Rußland unbekannt. Dagegen hat das vierbändige Werk „La Russie en 1839" des Marquis de Custine, Paris 1843, in Rußland scharfen Widerspruch hervorgerufen. Er warnte Europa vor Rußland, das vielleicht mehr Zukunft habe als das gleichfalls verwerfliche demokratische Amerika (I. 154).

[4]) S. die von V. M. Koslovskij, Imperator Aleksandr I. i Dzefferson, Russkaja Mysl, 1910, 31, kn. 10, veröffentlichten Briefe und meinen darauf und auf andern Quellen basierenden Aufsatz „Die Begegnung des Zaren Alexanders I. und Thomas Jeffersons", Archiv für Kulturgeschichte 1951.

[5]) Über die Dekabristen wie über die gesamten hier aufgeworfenen Probleme darf ich auf mein in Bälde erscheinendes Buch über Amerika und Rußland verweisen. Zur späteren Entwicklung siehe auch David Hecht, Russian radicals look to America, 1825 bis 1894, Cambridge (Mass.) 1947.

nalrussischen Geisteswelt von Karamsin, dem gefeierten Geschichtsschreiber Rußlands, über die große Auseinandersetzung zwischen Slawophilen und Westlern bis zum Panslawismus und Russismus der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, um darauf eine ausführliche und in die Tiefe dringende Antwort zu geben. Darin müßte auch dem Einfluß des russischen Radikalismus und Sozialismus auf den russischen Nationalgedanken, der schon in der gegensätzlichen Auseinandersetzung, aber auch in manchem Gemeinsamen besteht, nachgegangen werden. Das alles können und wollen die folgenden kurzen Ausführungen nicht vorwegnehmen, doch werden die Lesefrüchte, die bei der Arbeit über einer Gesamtgeschichte der amerikanisch-russischen Begegnung gleichsam am Wegrand gepflückt wurden, eine gewisse Anschauung von dem Problem vermitteln.

„Alles Nationale ist nichts vor dem Menschlichen", hatte der jugendliche Nikolaj Karamsin noch am Ende des philosophischen Jahrhunderts geschrieben, als er von Paris, dem Schauplatz der Revolution, zurückgekehrt war. Aber er war auch über die „Schrecken des Brandes" entsetzt und dankte dem Himmel für die Unversehrtheit des heimischen Obdachs. So war der Weg vorgezeichnet, auf dem der Wiedererwecker des alten Rußlands rund zwanzig Jahre später gegen die dem französischen Vorbild folgenden Reformpläne Speranskijs Sturm lief. Seine Denkschrift an den Zaren vom Jahre 1811 „Über das alte und das neue Rußland" berief sich auf die hohen Traditionen der Selbstherrschaft und grenzte diese stolz ab gegen die Reformen, die durchgeführt würden, „als ob wir erst unlängst aus den Urwäldern Amerikas herausgetreten wären." Hier äußerte sich schon das Bewußtsein des Alters und des Eigengewachsenseins Rußlands, das den Trennungsstrich zu dem ungeschichtlichen Boden Amerikas zog.

Es sollte durch die mehr dichterische als kritische Gestaltung der russischen Geschichte zur Formung des Nationalgedankens wesentlich beitragen. „Nie konnte Rom zu der Zeit seiner Größe sich diesem Reich gleichstellen", heißt es im Vorwort. Wunderbar nennt er den Raum und wunderbar das Gemisch der Völker. „So wie Amerika hat Rußland seine Wilden, aber es bietet auch, gleich andern europäischen Staaten, die Früchte einer vieljährigen bürgerlichen Ausbildung dar". Es habe, so behauptet er stolz, „das Licht des göttlichen Glaubens, ohne Gewalt und Missetat, wie wohl andere Eiferer für das Christentum in Europa und Amerika verübten, nur allein durch das Beispiel des Besseren, verbreitet."

Amerika war ihm also noch der fremde Kontinent ohne Kultur und Staatlichkeit im europäischen Sinn, und die junge Republik zählte für ihn noch nicht im Vergleich mit der Größe Rußlands.[6])

[6]) Die „Briefe eines reisenden Russen" (1791/1792) wurden 1799/1802, von Karamsin selbst durchgesehen, ins Deutsche übersetzt. Die Denkschrift Russkij Archiv 1870, 2225 ff. Über Karamsin ausführlich A. N. Pypin, Die geistigen

Das Selbstgespräch, das in der Folge zwischen Westlern und Slawophilen anhob, ging um die Sendung Rußlands in der Welt. Es war ein eigentümlicher Vorgang, diese Geburt des russischen Selbstbewußtseins. Denn sie vollzog sich nicht auf dem Grunde einer Geistesbewegung mit einem — zunächst wenigstens — universalem Anliegen, wie etwa die Aufklärung in Frankreich oder der deutsche Idealismus, noch auch in einer innenpolitischen Bewegung um Glauben, Recht und Freiheit, wie im England der Revolution. Sondern sie ging um eine geschichtsphilosophische Frage: um das eigene Wort, das Rußland in der weltgeschichtlichen Entwicklung zu sagen habe. Dahinter stand die alte Idee des Kreislaufs in der Geschichte, des Werdens, der Höhe und des Verfalls der Völker und Kulturen, wie sie bereits mit der Lehre vom dritten Rom angedeutet und im 17. Jahrhundert von dem Kroaten Krishanitsch und dann von Peter dem Großen für Rußland in Anspruch genommen war. Nun sollte im weltgeschichtlichen Wandel die Reihe an Rußland kommen.

Da aber war Amerika: gleichfalls eine junge, mächtig aufsteigende Nation, kühn ein großes Prinzip in der Welt vertretend, das der Freiheit, einen ganzen Kontinent um dieses „Reiches der Freiheit" (Jefferson) willen durchquerend und erobernd und in seinem Schmelztiegel Angehörige aller Völker der alten Welt zu einer neuen Nation formend; anscheinend geschichtslos, wie das Wort Karamsins von den Urwäldern andeutete, doch auch unbelastet, ein völlig Neues in der Welt zu sagen. Wer war es, dem der Preis der Zukunft gebührte?

Als das russische Selbstgespräch anhob, erscholl auch schon der „Alarmschuß in tiefer Nacht" (nach Herzens treffenden Worten). Das Brüchige, gerade das geistig Brüchige des autokratischen Rußlands fand in des Westlers Peter Tschaadajew Wort aufrührenden Ausdruck: „Wir wachsen, aber wir reifen nicht". Der kühne Kritiker leugnete eine eigene, urtümliche Entwicklung Rußlands. Europa schien ihm die geschichtlich einmalige „Konzentration von Ideen", die über den ganzen Erdteil ausstrahlten: Hier war „bis zu einem gewissen Grade das Reich Gottes verwirklicht". Doch lebte in Tschaadajew wie auch in einem andern schneidend scharfen Kritiker der russischen Wirklichkeit, Wissarion Bjelinskij, der Gedanke, daß die Russen die Erben Europas, ja der ganzen Welt seien, nicht allerdings, in dem sie ein Europa Konträres, sondern ein Europa Erfüllendes und Weiterführendes zu sagen hätten. So verglich sein Freund Jastrebzew das junge Rußland mit dem jungen Nordamerika, die beide Europas Zivilisation erben könnten. Wie Tschaadajew selbst sich rühmte, geschah dies unter seinem Diktat.[7])

Bewegungen in Rußland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. I.: Die russische Gesellschaft unter Alexander I., Berlin 1890, 270 ff. Geschichte des russischen Reiches, Riga 1820, I. Bd.

[7]) Tschaadajew (Philosophische Briefe, geschrieben 1829, veröffentlicht

Doch solche Partnerschaft im Erbe des „alten" Europas blieb nicht das letzte Wort des die westlichen Maße überschreitenden russischen Gedankens. Tschaadajew war wegen seiner vernichtenden Kritik von der Obrigkeit für wahnsinnig erklärt und von der Gesellschaft abgelehnt worden. Gerade in Auseinandersetzung mit jener Kritik formte sich das nationale Selbstbewußtsein. Es begnügte sich nicht mit der Partnerschaft der beiden peripherischen Mächte.

Der Gründer des Slawophilentums, Iwan Kirejewskij, pries zwar auch seines und des andern Volkes über dem Ozean gleiche Aufwärtsbewegung: „In der ganzen zivilisierten Menschheit erliegen nur zwei Völker nicht der allgemeinen Erschlaffung, zwei junge und neue Völker künden Hoffnung: das sind die Vereinigten Staaten und unser Vaterland". Er setzte die beiden Völker ab von den Völkern Europas, die alle ihre Mission bereits erfüllt hätten und von der Einheit Europas aufgesogen seien. Aber er blieb bei solcher Gleichstellung Amerikas nicht stehen. Damit die Einheit Europas sich in einem organischen und harmonischen Körper entwickle, meinte er, bedürfe es eines Volkes, das die andern durch seine politische und intellektuelle Überlegenheit beherrsche. Von den beiden neuen Völkern falle das amerikanische aus, da es entfernt sei und seine englische Zivilisation den gleichen „einseitigen" Charakter wie das englische und deutsche Volk selbst trage. So gebühre dem russischen Volke die Hegemonie: Während das Schicksal eines jeden europäischen Volkes von der Summe aller andern abhänge, werde das Schicksal Rußlands nur von ihm selbst bestimmt.

Wir brauchen kaum das Ekstatische, das Übermaß in dem Bekenntnis des jungen Kirejewskij wie auch anderer Russen hervorzuheben. Das Thema des Verfalls des Abendlandes ist alt, weit älter als Kirejewskij, und seitdem sind die europäischen Völker nicht schlafen gegangen, sondern haben erneut Großes geleistet. Kirejewskij hat später selbst seine Ansicht modifiziert und eine neue Entwicklung Europas für möglich gehalten. Doch für das Erwachen eines überschäumenden russischen Selbstbewußtseins ist sein Vergleich der großen Kulturvölker kennzeichnend. Auch Konstantin Aksakow, der zu einer Volksidee vorstoßende slawophile Gesinnungsfreund, zog den Vergleich und schloß daraus den Gegensatz eines wahrhaft freien heiligen Rußlands zu einem unfreien Europa, denn dessen konstitutionelle Staaten beruhten auf dem Mißtrauen von Volk und Herrschaft. So nannte er sogar die Vereinigten Staaten unfrei.[8])

1836) steht im Mittelpunkt des Werkes von Schelting. A. Koyré, Peter Caadaev, Monde Slave N. S. 10 I. 172 f (über Jastrebcev). Schriften und Briefe Tschaadajews hat El. Hurwicz in Auswahl herausgegeben, München 1921.

[3]) Kireevskij, Überschau über die russische Literatur des Jahres 1829, darüber Alexandre Koyré, La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle, Paris 1929, 171 ff; dort auch über die späteren Schattierungen des Slawophilentums Kirejewskijs. Seine neuerdings unter dem Titel Rußland und Europa von N. v. Bubnoff übersetzte Schrift datiert von 1852. Frühere

Die zwei führenden Slawophilen zogen den Trennungsstrich zwischen ihrem Volk und dem gleichfalls aufsteigenden Volk über dem Ozean. Doch geschah dies immer noch in gebändigter Form, wie denn das Slawophilentum auch menschheitlichen und (wenn auch verschwommen) freiheitlichen Gedanken anhing und darin der amerikanischen Ideenwelt gar nicht so abgrundtief fremd war. Einer der Edelsten, Chomiakow, sprach, daß die Interessen Moskaus die der Menschheit seien, und er konnte in allen slawischen Idealen das eine angelsächsische Land, das er selbst betrat, England lieben. In den Vereinigten Staaten sah er allerdings kein Vorbild. Er verteidigte zwar den Gedanken einer Föderation der slawischen Staaten, lehnte ihn aber für Rußland selbst ab. Die amerikanische Union schien ihm nur durch wirtschaftliche Bande zusammengehalten, im Gegensatz zum russischen Staat, der die Forderung höchster Moral und christlicher Wahrheit verwirklichen wolle. Die echte Freiheit, meinten diese Slawophilen, bedürfe keiner gesetzlichen Kontrollen und Garantien, in denen sie nur ein Übel sahen. War dies auch recht wirklichkeitsfremd, so hoben doch damit die Slawophilen die Staatsmaxime Nikolaus' I., die von den drei Säulen „Orthodoxie, Autokratie, Nationalität" seines hochgebildeten, doch doktrinären Unterrichtsministers Uwarow getragen war, auf eine höhere Ebene.[9])

Ein gröberer Nationalismus meldete sich mit Michael Pogodin, dem Vater des russischen Panslawismus, an. Er glaubte das politische Schicksal Europas und „also das Schicksal der Welt" in russischer Hand. Er ging noch einen Schritt weiter als die Slawophilen, behauptete nicht bloß, daß die Zeit der europäischen Völker vorüber sei, sondern wollte sich auch von Amerika nicht mehr „blenden" lassen. Er verdammte dessen „Laster einer illegitimen Geburt". „Amerika ist kein Staat, sondern nur eine Kaufmannskompanie nach Art der ostindischen, die ein Gebiet als Eigentümerin besitzt, nur an Handelsvorteile denkt, Reichtum sammelt, aber schwerlich etwas Großes weder im politischen noch im menschlichen Sinne hervorbringen wird. Nirgends unter den jetzigen Staaten ein reiner, fruchtverheißender Weizen". So war er gewiß, daß in der Aufeinanderfolge der Nationen die Slawen „die Schildwache" der Menschheit übernehmen würden, an ihrer Spitze die Russen.

Ein reichlich massiver Nationalismus kündigte sich hier an. Doch halten wir fest, daß immer noch in der rauhen Schale ein Kern von Humanität stak. Der russische Historiker sah „die Zeit gekommen,

---

Schriften s. Drei Essays, München 1921. Über Aksakow Thomas Masaryk, Rußland und Europa, Jena 1913, I. 236. Einige Schriften in der Sammlung Östliches Christentum. und bei N. L. Brodskij, Rannie slavjanofily, Moskau 1910,

[9]) A. Gratieux, A. S. Khomiakow, Paris 1939. I. L'homme, 118 ff. II. La pensée, 33. 94. 98. Max Laserson, The American impact on Russia, New York 1950, 148 f. Polnoe sobranie socinenij, Moskau 1900, I. 406. 351 ff.

in die Laufbahn zu treten, die höhere Arbeit für die Menschheit zu beginnen und deren edelste Kräfte zu offenbaren".[10])

Solche Anlehnung an die Welt des Humanen verschmähte im Zeitalter des Positivismus Danilewskijs „Rußland und Europa". Es war ein realistischer, den Naturwissenschaften verbundener Grundton, den die 1871 erschienene, vielfach aufgelegte „Bibel des Panslawismus" anschlug. Danilewskij führte die Auseinandersetzung Pogodins mit der Neuen Welt fort. Rußland, so lehrte er, bilde in bestimmter Hinsicht den „vollsten Gegensatz" zu Amerika. Er grenzte das slawische Reich von dem „vorwiegend technischen, industriellen Charakter" der Vereinigten Staaten ab, von deren möglichst schwacher föderativ-demokratischer Regierung — die er durch den Schutz der insularen Lage erklärt. Auch den europäischen Staaten, denen er eine „mittlere Stellung" zwischen Amerika und Rußland zuweist, stellt er das Zarenreich gegenüber. Rußland ist nicht Europa, so wenig dieses ein eigener Kontinent, sondern nur „ein Teil Asiens" ist. Europa bedeutet ihm lediglich eine kulturell-politische Sonderheit der germanisch-romanischen Völker. Er sieht die Gewaltsamkeit walten, die sich in der kolonialen Expansion, in der religiösen Unterdrückung, doch auch in der Verbreitung der bürgerlichen und politischen Freiheit äußere. Die Duldsamkeit dagegen ist das Kennzeichen Rußlands. Dies widerspricht den geschichtlichen Vorstellungen, war aber seit Karamsin eine im Ostreich gerne aufgenommene These. Danilewskijs Lehre ging von der Aufeinanderfolge kulturhistorischer Typen aus. Darin folgte er einem Deutschen, dem Sohne Friedrich Rückerts, er reihte sich aber auch jener in Rußland mächtigen Tradition des Kreislaufs der Kulturen ein.

Die Grundlage der kommenden slawischen Vorherrschaft ist für ihn die Föderation aller slawischen Völker. Eben diese sollte Rußland zum Gegengewicht ganz Europas machen, sollte das europäische Gleichgewichtssystem überwinden, das Weltgleichgewicht herstellen und schließlich die allslawische Weltherrschaft begründen. Zwar leugnete Danilewskij die Absicht der Weltherrschaft und wünschte ein Weltgleichgewicht Europas, des Slawentums und Amerikas. Doch wie der slawische Bund einen „hegemonialen Typ der Föderation" darstellen, eben unter der „Hegemonie" Rußlands stehen sollte, so forderte er die Slawen auf, vor dem Gedanken der Weltherrschaft nicht zurückzuschrecken. Hier wurde also die Föderation, deren Prototyp in der Welt die Vereinigten Staaten waren, in dieser ihrer

[10]) Die „Politischen Briefe aus Rußland" sind 1860 auch deutsch übersetzt erschienen. Der erste Brief, der hier zitiert ist, stammt aus dem Jahre 1838. Valentin Gitermann, Geschichte Rußlands, Hamburg 1949 III. 578 ff gibt Auszüge. Über Pogodins Entwicklung K. Stählin. Die Entstehung des Panslavismus, Germanoslavica IV, 1936, 1 ff. 237 ff. Im Zeichen der russisch-amerikanischen Interessengemeinschaft sprach er später beim Empfang eines amerikanischen Sonderbotschafters 1866 von den Vereinigten Staaten und der „andern Neuen Welt" Rußland. Laserson 187 ff.

amerikanischen Form als „schwache" Form erkannt, doch übernommen und gemäß dem Vorherrschaftswillen des nationalistischen Rußlands zum „hegemonialen Typ der Föderation" ausgestaltet — ein bedeutsamer, robust offen geäußerter Gestaltwandel! In ihm war der „föderalistische Imperialismus", den der universelle Verfassungshistoriker Otto Hintze vor dem zweiten Weltkrieg als das Signum unserer Zeit erkannte, vorgezeichnet.[11])

Danilewskij sprach nicht so wegwerfend von Amerika, wie es der Vater des Panslawismus getan hatte. Er erkannte manche positiven Seiten an den Vereinigten Staaten und ließ sich offenkundig von deren Aufstieg beeindrucken. Aber er wollte nun auch nicht mehr beim Erbe Europas stehen bleiben, sondern dachte an das Erbe der ganzen Welt. Der mehr und mehr die Geister beherrschende Panslawismus frönte einem weit übersteigerten Selbstbewußtsein, einem fast grenzenlosen Herrschafts- und Expansionsdrang.

War dies Wort veräußerlichter Weltmission das letzte Wort des russischen Nationalgedankens? Neben Danilewskij trat Dostojewskij, nicht minder die russische Sendung rühmend, doch sie eben wieder ins Menschheitliche, ja Religiöse emporhebend. Der leidenschaftlich politisierende Dichter schlug mit dem Ruf nach der „allmenschlichen Vereinigung" Saiten an, deren Klang mit den amerikanischen Klängen harmonierte. Die Religion der Liebe, die er trotz aller menschlichen Abgründe, trotz der Ausweglosigkeit und Zerstörungssucht seiner Charaktere predigte, die Versöhnung und Welterlösung, die Absage an die Gewaltsamkeit des Staates, dessen letztliche Aufhebung im Religiösen und die Erhebung des Volkes zum „Leibe Gottes" kamen vorherrschenden amerikanischen Strömungen entgegen.

Doch wie der überwiegend dunkle, ja finstere Ton seiner Romane dem hellen Lebensgefühl widersprach, so auch das politische Gebäude, das er entwarf, dem, das drüben bewohnt wurde. Denn die Absage an Europa war die Absage an die westliche Welt insgesamt. Das Zarentum, das diese Absage am offenkundigsten manifestierte, war für ihn Theokratie, Gottesherrschaft auf Erden. Er verdammte das „liberale Pack", das den „Zerfall Rußlands in vereinigte Staaten" predige. Dem Fernziel der Staatsauflösung geht eine ungemeine Steigerung, eine Staatsallmacht voraus. Bisher, meinte er kurz vor seinem Tode prophetisch, habe man nur „Embryos" des absoluten Staates gesehen, und er nennt Rußland ausdrücklich einen solchen Embryo. Das Volk, das er zum Gott erhob, war für ihn allein das russische. Da es nur eine Wahrheit gibt, so kann nur eines unter den Völkern den wahren Gott besitzen. „Nur Rußland lebt nicht für

[11]) N. J. Danilewskij, Rußland und Europa, übers. v. K. Nötzel, Stuttgart 1920. Otto Hintze, Wirtschaft und Politik im Zeitalter des modernen Kapitalismus, Zeitschr. f. d. Staatswissenschaft 87, 1929, 27 ff.

sich selbst, sondern für die Idee", heißt es in dem Roman „Ein Werdender".

Gewiß, er wollte nicht bloß sein Volk an die Spitze aller Völker treten lassen, sondern diese in sein Volk aufnehmen, das russische Volk zum wahrhaft europäischen, zum Weltvolk machen. Doch eben einem solchen Messianismus stellte sich der amerikanische gegenüber. Wenn Dostojewskij die panslawistische Idee der Vereinigung aller orthodoxen Völker unter Rußland als Vorstufe der Weltvereinigung verfocht, so war dies alles andere als der amerikanische Weg.

Er wirft einmal die Frage auf, ob seine „besondere Idee" der Vereinigung der Völker ein politischer Verband „wie alle übrigen, wenn auch auf den breitesten Grundlagen, in der Art der Vereinigten Staaten Amerikas vielleicht, oder womöglich auch noch breiteren" sein werde. „Nein", lautet die Antwort, „es wird nicht daseselbe sein, und es ist auch kein Spiel mit Worten, sondern hierdurch wird w i r k l i c h etwas Besonderes und noch nicht Dagewesenes geschehen". Und er deutet mit den Fingern auf jenes Amerika: „Nicht im Namen eines Krämerwesens oder persönlicher Vorteile und der ewigen, immer gleichen vergötterten Laster unter dem Schein des offiziellen Christentums, an das in Wirklichkeit niemand mehr außer dem P ö b e l glaubt. Nein, hierdurch soll die Wahrheit Christi zur Wirklichkeit werden, diese Wahrheit, die einzig im Osten noch erhalten wird, die wirklich neue Herrschaft Christi und die Verkündung des endgültigen Wortes der Rechtgläubigkeit, deren Haupt schon längst Rußland ist".[12])

Der Höhenweg Dostojewskijs hatte auf den Gipfel, zur dichterischen Vision geführt. Sie wollte keine Gemeinschaft mit dem föderativen Prinzip Amerikas dulden. Sie zog den Trennungsstrich des national-religiösen Glaubens.

Auf der erdennäheren, breiteren Straße aber äußerte sich der aufkommende Russismus in den vehementen Pressefehden eines Michael K a t k o w, des glänzendsten Journalisten Rußlands. Katkow, ehemals Anhänger angelsächsisch-demokratischer Gedanken, war zum eifrigen Vorkämpfer der nationalistischen Reaktion geworden. Er hat in seiner „Moskauer Zeitung" selbst zurzeit des Höhepunkts der amerikanisch-russischen Interessengemeinschaft während des Bürgerkriegs in den Vereinigten Staaten meist eine unfreundliche Haltung, ja eine kaum überwindbare Abneigung gegenüber der Neuen Welt gezeigt.[13]) Sein Nationalismus litt keine Gemeinschaft mit der Re-

[12]) F. M. D o s t o j e w s k i, Politische Schriften. München 1921, insbes. Mein Paradox. 1876, u. Foma Daniloff. 1877. Hans H e r z f e l d, Dostojewski und die russische Staatsidee, Universitas I. 1946. 301 ff. 431 ff. Hans v. E c k a r d t. Russisches Christentum, München 1947, 268 (Embryo).

[13]) S. darüber M. M. M a l k i n. Grazdanskaja vojna v SSA i carskaia Rossija, Moskau 1939, u. S. B. O k u n, Rossijsko — Amerikanskaja kompanija, Moskau 1939.

publik über dem Ozean und deren föderalem Prinzip: „Rußland braucht einen einheitlichen Staat und eine starke russische Nationalität — alles, was uns im Wege stehen wird, stürzen wir um".[14])

In solchen Gedanken sprach sich die gänzliche Hinwendung von einem international ausgreifenden, noch von gewissen übervölkischen, ja menschheitlichen Ideen beeinflußten Panslawismus zu einem sich auf das russische Nationalinteresse konzentrierenden „Russismus" aus. Gemäß der allgemeinen Tendenz der Zeit, die zur Ernüchterung, zu Realismus und Materialismus drängte, lehrten Katkow und sein Kreis einen handfesteren, die letzten menschheitlichen Ideale abstreifenden Nationalismus, der in den Deutschen und Juden einen zu packenden inneren Gegner erkannte, nach außen aber robust die rusissche Expansion verfocht, wenn er auch nicht mehr so ausgreifend war wie der Panslawismus.

Auch Pobjedonoszew, der führende Kopf der russischen Reaktion, Erzieher und Berater Alexanders III. und Oberprokuror des Heiligen Synods, war eher panrussisch als panslawistisch. Wenn er in Amerika ein Märchenland sah und Ralph Waldo Emerson, den Prototyp amerikanischer Lebensweisheit, schätzte und übersetzte, so gehört dies in den Bereich der privaten Liebhabereien des geistig hochstehenden Mannes, wie sie auch auf anderen Gebieten uns berichtet werden. In den politischen Ideen war keine bewußte Gemeinschaft mit der andern aufkommenden Weltmacht mehr. Der russische Nationalgedanke war verhärtet und zeigte sich im abstoßenden Gewand des Dieners der orthodoxen Autokratie, der russischen Expansion.[15])

Die freiheitlichen Anklänge im Slawophilentum waren längst verklungen. Der Nationalismus war den engsten Bund mit dem Zarismus eingegangen. Jenes zeitmächtige Bündnis zwischen nationalem und freiheitlichem Gedanken, das dem Jahrhundert den Stempel aufdrückte und dem amerikanischen Ideal so sehr entsprach, hier war es ins Gegenteil, in Feindschaft gekehrt: ein „spätgeborener und unter pervertiertem, reaktionärem statt revolutionärem Vorzeichen heranwachsender Nationalismus", wie man gesagt hat. Wohl haben Radikalismus und Sozialismus in ihrer Frühzeit wie die schwache liberale Bewegung Rußlands auch nationale, ja nationalistische Züge getragen. Doch der tonangebende Nationalismus hatte sich mit der orthodox-autokratischen Gedankenwelt vermählt, sah in ihr seine Krönung, und setzte sich damit schroff vom Geiste der Freiheit ab.[16])

---

[14]) Alfred Fischel, Der Panslawismus bis zum Weltkrieg, Stuttgart 1919, 375.

[15]) John W. Foster, Diplomatic memoirs. London 1910, I. 147 (1880). Friedr. Steinmann und Elias Hurwicz, Konstantin Pobjedonoszew, Königsberg 1933. u. W. B. Walsh, Pobjedonoszew a. Panslawism, Russian Review Okt. 1949, 316 ff.

Katkow hatte geglaubt, durch die Weckung nationaler Leidenschaften die revolutionären Gefahren für die monarchische Ordnung bannen zu können. Doch das nationale Prinzip, das die Monarchie in einer veränderten Welt zu stützen schien und stützen sollte, war dazu angetan, Idee und Recht der Selbstherrschaft zu untergraben. Es konnte seine Herkunft und seine Verwandschaft mit den demokratischen Tendenzen nicht verleugnen. Dies haben einzelne erkannt, wie der konservative Denker Konstantin Leontjew, der in der nationalen Politik „nichts anderes als das blinde Werkzeug der universalen Revolution" sah.[17])

In der Tat zeigte das prophetische Wort den Fortgang der Entwicklung an. Die russische bürgerliche Linke machte sich zum Sprecher des überkommenen Nationalismus, Orthodoxie und Autokratie als dessen Grundlage beiseitesetzend und ein westeuropäisches Gewand dem russischen Nationalismus überhängend. Sie hat wohl damit die Auflösung des Zarentums vorangetrieben, doch die Entwicklung ließ bald solche fremde Tendenz hinter sich. Der aufkommende Bolschewismus formte seinen eigenen Nationalismus: über die Idee des radikalen Selbstbestimmungsrechts der Völker, des Rechts auf Lostrennung, zum „Sowjetpatriotismus" und föderalistischen Imperialismus fortschreitend! Darin offenbaren sich die Traditionen des russischen Nationalgedankens des 19. Jahrhunderts, keineswegs allein, doch deutlich erkennbar. Auch hier hat die Auseinandersetzung mit Amerika, wie schon die Begriffe zeigen, eine ungemeine Rolle gespielt. Doch das soll nur angedeutet, nicht ausgeführt werden in diesem Versuch, der der Entstehung des russischen Nationalismus im 19. Jahrhundert gewidmet ist.

Dieses Nationalbewußtsein, das haben die wenigen, leicht zu vermehrenden Stationen unseres raschen Gangs wohl gezeigt, hat sich nicht allein an Europa, es hat sich auch an Amerika, der gleichfalls jung-aufstrebenden peripherischen Macht, ausgerichtet. Eben die Konkurrenz um den Vorrang in der Zukunft rief zu besonderer Antwort auf.

Auch Amerika bog mehr und mehr, was nicht vergessen werden soll, in die Bahnen des Nationalismus und Imperialismus ein, gerade als das Rußland der Katkow und Pobjedonoszew zum Extrem fortschritt. Aber das waren Entwicklungen, die kaum die russische beeinflußten, wie sie auch von Gegenströmungen unterbrochen oder doch gehemmt wurden. Die beiden Nationen maßen sich weiterhin

[16]) Arthur W. Just, Rußland in Europa, Stuttgart 1949, 243. der allerdings die nationalistischen Unterströmungen im liberalen und sozialistischen Lager übersieht.

[17]) K. Leontjew, Die Nationalpolitik als Werkzeug der Weltrevolution, Östliches Christentum, herausgegeb. H. V. Ehrenberg, München 1923 R. Wittram, Die russisch-nationalen Tendenzen der 80er Jahre im Spiegel der österr.-ungar. Berichte aus Petersburg, Schicksalswege deutscher Vergangenheit, Festschr. Kähler, Düsseldorf 1950, 321 ff.

aneinander und begleiteten den Wettkampf der Macht durch den der Ideen. Doch sie gingen jede ihre eigenen Wege.

Die Entwicklung von Karamsin zu Pobjedonoszew hatte bereits dazu geführt, daß der Trennungsstrich zwischen hüben und drüben immer deutlicher wurde. Das war keine „Symphonie aus der Neuen Welt", die einem auf deutschem Grund stehenden Westslawen vorbehalten war. Das war Dissonanz ohne befreiende Lösung und verbindende Krönung. Denn das Menschheitliche, Einigende, der edle Wettstreit und die verbindende und verpflichtende Anregung wogen nicht mehr, da der Nationalismus alles überwucherte.

DIE ROLLE DER „INTERESSEN" IN DER AMERIKANISCHEN GEISTESWISSENSCHAFT

HERMANN LANGE

I.

Der soziologische Interessenbegriff

Der Interessenbegriff läßt sich entweder unter einem mehr psychologisch orientierten Gesichtswinkel betrachten — und dann mit Ausdrücken wie Triebe, Wünsche, Neigungen oder Bedürfnisse umschreiben — oder aber unter einem mehr soziologischen Aspekt, indem man Interessen als Individuen einende oder trennende Kräfte untersucht. Im weiteren Sinne läßt sich „Interesse" definieren als eine menschliche Veranlagung zur Beschäftigung mit einem bestimmten Objekt. Der Philosoph John D e w e y gibt dem Begriffe eine pragmatische Deutung, indem er sich auf die ursprüngliche Übersetzung von „interesse" mit „dazwischen sein" bezieht. Daraus gehe, so folgert D e w e y , der enge Zusammenhang zwischen Person und Objekt hervor, und darin zeige sich gleichzeitig der aktive und dynamische Charakter eines Interesses,[1])

Die Interessen als wirkende Faktoren im Gesellschaftsleben sind von verschiedenen amerikanischen Autoren herausgestellt worden. Albin S m a l l gibt eine teleologische Definition des Interesses als „einer unbefriedigten Befähigung, die auf die Verwirklichung eines unerfüllten Zustandes gerichtet ist."[2]) Er übernimmt und interpretiert R a t z e n h o f e r ' s Interessentheorie („Wesen und Zweck der Politik", 1893 und „Die soziologische Erkenntnis", 1898) und unterscheidet fünf verschiedene Interessengruppen: Gesundheit, Reichtum, Geselligkeit, Erkenntnis und Schönheit. Diese Interessen sollen die letzten Elemente sein, auf die menschliche Handlungen zurückgeführt werden können. R o s s verläßt in seiner Theorie der gesellschaftlichen Kräfte S m a l l ' s umfassende Interessenlehre. Für ihn

[1]) Interest and Effort in Education, 1913. S. 17.
[2]) General Sociology, 1905, S. 433.

sind Interessen nur von den menschlichen Instinkten als den ursprünglichen Kräften abgeleitete Kräfte. Er stellt vier große Interessenkomplexe auf: Reichtum, Politik, Religion und Erkenntnis, die allerdings machtvoll genug seien, um einem Volk oder einem Zeitalter den Stempel aufzudrücken.[3])

Mit der gesellschaftlichen Funktion der Interessen hat sich die in Amerika besonders gepflegte „Political Science" befaßt. Die in ihrem Einfluß auf die Politik bedeutenden Interessenkomplexe lassen sich nach der Art des angestrebten Zieles gliedern. Es werden wirtschaftliche, religiöse, lokale, ethnische und ideeliche Interessen unterschieden, um nur diejenigen zu nennen, die in der amerikanischen Geschichte die größte Wirkung ausgeübt haben. Neben dieser sozusagen qualitativen Einteilungsmethode bildete aber schon immer die quantitative Differenzierung der Interessen ein Problem für die politische Theorie, nämlich das Verhältnis von Einzelinteresse, Gruppeninteresse und öffentlichem Interesse zueinander. Die Kategorisierung der qualitativen Interessen stößt wegen ihrer gegenseitigen Verflechtung auf Schwierigkeiten. Selbst die große Zweiteilung in materielle, hauptsächlich ökonomische, und in immaterielle oder geistige Interessen, also die Ideen, ist keineswegs gültig, wenn sie ausschließlich genommen wird. Nationale Interessen sind zum Beispiel gemischt aus vielerlei, oft divergierenden Interessen, orientiert an einem gemeinsamen Objekt.

Wirtschaftliche, religiöse, nationale, lokale oder ideeliche Interessen betreten mit Notwendigkeit durch das Streben nach Macht oder die Benutzung von Macht den Raum des Politischen. Die Kampf-um-die-Macht-Konzeption liegt fast jeder Beschreibung der amerikanischen Politik zu Grunde. Politik ist danach, einfach gesagt, das Bemühen der Menschen, zu bekommen, was sie wollen. Diese Definition wird in der Phrase ausgedrückt, die Harold L a s s w e l l zu einem Buchtitel verwandt hat: „Politics: Who gets What, When, How". Die Machtkonzeption steht in engem Zusammenhang mit der Interessenkonzeption, wie das Zitat „Durch die Politik bestimmen wir, wer regiert und in wessen Interesse regiert wird" zeigt.[4]) Es fragt sich, ob der Machtcharakter der Politik ein politisches Interesse sui generis voraussetzt oder schafft, ein Interesse, das ausschließlich auf den Gewinn von Macht als Selbstzweck gerichtet ist. Nur eine Untersuchung einer politischen Handlung im Einzelfalle könnte enthüllen, welches Motiv überwog, der Drang nach Macht um des Genusses eines Machtgefühls willen oder um der Erreichung eines anderen Zieles willen. Doch auch die Möglichkeit einer solchen Trennung der Motive bleibt zweifelhaft; einmal, weil die handelnde Person sich ihrer Motive nicht bewußt zu sein braucht, und zum

[3]) Principles of Sociology, 1921. S. 51 ff.
[4]) V. O. K e y Jr., Southern Politics, 1949. S. 4.

anderen, weil es für jeden Beurteiler schwer ist, sich Zugang zu den Motiven anderer zu verschaffen.

Über die Beziehungen zwischen den Interessen der Einzelnen, gewisser Gruppen und des Ganzen sind verschiedenartige Theorien aufgestellt worden, die von der Behauptung völliger Unverträglichkeit über das Herausstellen von Unterschieden und Ähnlichkeiten bis zum versuchten Beweis der Identität rangieren. Zwei Gegensatzpaare haben die meiste theoretische Behandlung erfahren: einmal der Antagonismus zwischen dem Einzelnen und jeder Art von kollektivem Interesse; zweitens die Konflikte zwischen Gruppeninteressen und allgemeinem Interesse. Mac Iver's Interessentheorie unterscheidet „einschließende" (inclusive) und „ausschließende" (exclusive) Interessen. Wenn die „ausschließenden" Interessen „selbstbeschränkt" sind, trennen sie ein Individuum von dem anderen, wenn sie „gruppenbeschränkt" sind, schließen sie eine Gruppe gegen andere ab. Gleichzeitig üben die „ausschließenden" Interessen auch eine einende Kraft aus, der nach Mac Iver ein „ähnliches" (like) Interesse utilitaristischen Charakters zu Grunde liegt. Das „ähnliche" Interesse gehört zur Sphäre des Individuums, es ist privat, jeder hat es für sich selbst. Davon unterscheiden sich die „einschließenden" Interessen durch ihre Gemeinsamkeit. Das „gemeinsame" (common) Interesse wird kollektiv geteilt, ohne im einzelnen aufgeteilt zu werden. Das „gemeinsame" Interesse zeigt sich als Loyalität zur Familie, zur Gemeinde, zum Vaterlande oder als Treue zur Wissenschaft, zur Kunst, zur Religion oder zur Philosophie.[5])

Die Interessen gewinnen ihre praktisch-reale Bedeutung in qualitativer als auch quantitativer Beziehung durch ihre Organisierbarkeit in Vereinen, Bünden und Verbänden. Da Interessen allgemein für einen der universellen Faktoren der Gruppenbildung gehalten werden, ist die „Gruppe" sogar mit dem ihr zu Grunde liegenden Interesse begriffsmäßig identifiziert worden. „Wenn eine Anzahl von Menschen sich vereinen zur Verteidigung, Erhaltung oder Erweiterung von mehr oder weniger dauerhaften Stellungen oder Vorteilen, die sie in ähnlicher oder gemeinsamer Weise besitzen, wird der Begriff Interesse sowohl für die auf diese Weise geeinte Gruppe als auch für den einigenden Zweck angewandt."[6])

Das Verfolgen eines gemeinsamen Interesses bildet die Grundlage für eine zweckhafte Gruppe, die zum Unterschied zur natürlichen

[5]) Society, 1937. S. 27 ff.

James Baldwin will dagegen nur ein menschliches Interesse anerkennen, das zugleich individuell und gesellschaftlich ist. The Individual and Society, 1911. S. 170.

Für Sorokin bestehen Konflikte nur zwischen Individuen oder zwischen Gruppen, nicht aber zwischen Individuen oder Gruppen und der Gesellschaft als einer Einheit. Society, Culture, and Personality. 1947. S. 308.

[6]) Mac Iver, Interests. Encyclopaedia of the Social Sciences, 1937. Vol. VIII, S. 144.

oder genetischen Gruppe als „Vereinigung" (association) bezeichnet wird auf der Linie der seit langem üblich gewordenen Unterscheidung von zwei Arten menschlicher Gruppierungen, die auf Tönnies' Zweiteilung in Gesellschaft und Gemeinschaft zurückgeht. Derartige Vereinigungen sind unter anderen politische Parteien, religiöse Sekten, Gewerkschaften, Industrie- und Handelsgesellschaften, Berufsvereinigungen, kulturelle und soziale Verbände. Die Gliederung von „Vereinigungen" auf Grund ihrer Interessen ist nicht unproblematisch, weil das offen verkündete Interesse nicht immer das bestimmende und das bestimmende Interesse mitunter schwer zu erkennen ist. Ferner können Konflikte zwischen verschiedenen Interessen innerhalb einer Vereinigung entstehen, zum Beispiel zwischen den wirtschaftlichen und den beruflichen Interessen eines Berufsverbandes.

Nicht nur wirken vorhandene Interessen auf den Zusammenschluß zu Gruppen hin, sondern das Phänomen der Gruppenbildung beeinflußt auch Art und Stärke der Interessen. Die Verbindung mit Genossen bringt ein gemeinsames Interesse stärker zum Bewußtsein; sie vermag sogar das Bewußtsein eines gemeinsamen Interesses erst zu erwecken, falls, wie es mitunter geschieht, der Beitritt zu einer Vereinigung aus einem anderen Grunde als dem proklamierten besonderen Interessenzweck erfolgte. Der Ausdruck „Gruppeninteresse" ist sowohl für kollektive Kräfte, die Gedanken und Handeln der Gruppenmitglieder formen, als auch für individuelle Kräfte, die zur Gruppenbildung führen, benutzt worden.

Im Verlauf des jahrhundertelangen Prozesses, in dem die moderne industrielle Gesellschaftsordnung entstanden ist, hat sich eine Vielheit von vertragsmäßigen Zweckverbindungen mehr und mehr zum Charakteristikum der Struktur der Gesellschaft entwickelt. Es ist eine Tatsache, daß der moderne Mensch durchweg mehreren Vereinigungen angehört. Als Folge geraten manchmal verschiedene Treuegefühle im Individuum miteinander in Konflikt. Besonders für das soziale Leben in Amerika der Gegenwart ist das Bestehen von einigen Tausend Interessenvereinigungen bezeichnend. Die Differenzierung der Interessen in der modernen „Vielgruppen-Gesellschaft" belastet die neuzeitlichen demokratischen und kapitalistischen Staatswesen mit ihnen eigenen politischen Problemen, die in verschiedenen Formen auftreten, z. B. als Gegensatz von äußerer und innerer Einheit, von monistischer Souveränität oder Pluralismus, von Zentralismus oder Dezentralisierung.

Der durch die Interessenpulverisierung heraufbeschworene Konflikt zwischen Sonderinteressen und gemeinsamen Werten ist jedoch weder unvermeidlich noch allgegenwärtig. In der westlichen Welt hat sich eine Wertordnung herausgebildet, die versucht, den Kampf der Interessen zu rationalisieren und gleichzeitig die schließliche Versöhnung der widerstreitenden Interessen zu antizipieren. Be-

sonders für den amerikanischen Bereich offenbart sich in der Auffassung vom Wettbewerb als zentraler Norm eine Art gesellschaftlicher „consensus". Die gemeinsamen Wertnormen werden durch die Philosophie und Ethik eines „offenen" sozialen Systems geliefert, in dem der Wettbewerb die Funktion übernimmt, das soziale Leben zu regulieren und soziale Beweglichkeit durch die Gewährung gleicher Möglichkeiten zu garantieren. Die Ideologie vom Bestehen einer „offenen" Gesellschaft versorgt alle Klassen mit Leistungsanreiz und Leistungszielen, unabhängig davon, wie unvollkommen der Zugang zu den Zielen für viele Individuen in der Wirklichkeit ist.[7]) Trotz der Tatsache, daß sich die Klassengliederung in Amerika versteift und die Beweglichkeit innerhalb der sozialen Hierarchie abnimmt, bleibt Vorwärtskommen das allgemeine Ziel. Die soziale Einstufung richtet sich nach dem äußerlich sichtbaren Grad des Erfolges dieses Strebens. In der Rückführung dieser amerikanischen Wertungen, die auch als großstädtisch-kleinbürgerliche Normen bezeichnet werden, auf den Säkularisationsprozeß der puritanischen Ethik folgen die zeitgenössischen amerikanischen Soziologen der bekannten These Max Webers.[8])

II.

Interessentheorien der amerikanischen Liberalen und Konservativen

Die in Amerika entwickelten Interessentheorien bewegen sich im Raum von utilitaristischen, pluralistischen und pragmatischen Staatsauffassungen. Im innerutilitaristischen Konflikt zwischen den Stellungen von Hobbes und Locke blieben, was das politische und geistige Leben Amerikas anbelangt, die von Locke vertretenen Ideen einer harmonischen und zwanglosen natürlichen Ordnung Sieger.[9]) Es ist bemerkenswert, daß die im 18. Jahrhundert proklamierten natürlichen Menschenrechte wie Leben, Gesundheit, Freiheit und Besitz stark den im 20. Jahrhundert aufgestellten Interessenkategorien ähneln. Menschenrechte und Interessen scheinen Begriffe zu sein, die für im wesentlichen gleichartige Erscheinungen von unterschiedlichen Standorten angewandt werden. Einmal galten menschliche Interessen als natürliche Rechte, während nach der Wendung zum Realismus die einst absoluten Rechte für Funktionen universaler Interessen gehalten werden.

Die Konzeption der Nützlichkeitsphilosophen von dem Wechselverhältnis zwischen privatem und öffentlichem Interesse und einer

[7]) Über den Ideologiecharakter dieser „Kulturziele" siehe Robert Merton, Social Theory and Social Structure, 1949. S. 125 ff und 380.

[8]) Kingley Davis, Mental Hygiene and the Class Structure in Psychiatry. „Journal of the Biology and the Pathology of Interpersonal Relations", 1938. Vol. I. S. 56.

[9]) Vgl. Talcott Parsons, The Structure of Social Action, 1937. S. 89 ff.

schließlichen Interessenharmonie übte eine lange anhaltende Wirkung auf die liberalen Staatstheorien aus. Elie Halévy hat im Utilitarismus zwei Prinzipien der Identifizierung von persönlichen und allgemeinen Interessen unterschieden. Die These der „natürlichen Identität der Interessen" besagt, daß die „mannigfachen Egoismen freiwillig harmonisieren und automatisch den Wohlstand der Art herbeiführen". Demgegenüber wird für die These der „künstlichen Identifizierung der Interessen" das Argument vorgebracht, daß „es die Aufgabe des Gesetzgebers ist, diese Identifizierung herbeizuführen".[10]) Die beiden Theorien widersprechen sich offensichtlich. In der politischen Sphäre ist die Notwendigkeit einer regulierenden Gesetzgebung allgemein anerkannt, wenn auch die Ansichten über das Ausmaß der erforderlichen Eingriffe auf vielen Stufen zwischen den Extremen rangieren. Auf dem Gebiete der Wirtschaftspolitik werden noch heute beide Prinzipien im Streite der Lehrmeinungen über das Für und Wider von Staatsintervention herangezogen.

Eine Art von „natürlicher Identität der Interessen" zeigt sich in den Werken Thomas Paine's als Grundlage seiner politischen Philosophie. Gegenseitige Abhängigkeit der Interessen von Mensch zu Mensch hält nach Paine die Gesellschaft als eine natürliche Verfassung der Menschheit zusammen. Die Interessenharmonie ist allumschließend. Die Gesetze des gemeinsamen Interesses lassen wenig Raum für die Gesetze des Staates. Paine geht von der Voraussetzung aus, daß das gemeinsame Interesse eine gemeinsame Sicherheit schafft und daß eine harmonische Ordnung so durch allgemeine Übereinstimmung erreicht wird, um seine Unterscheidung und gegensätzliche Bewertung von Gesellschaft und Staat zu begründen. „Es sind die großen und wesentlichen Prinzipien der Gesellschaft und Zivilisation — die gemeinsamen Sitten, denen universell zugestimmt wird und die wechsel- und gegenseitig erhalten werden; der unaufhörliche Kreislauf der Interessen, der durch Millionen Kanäle fließend die ganze Masse der zivilisierten Menschheit belebt —, es sind diese Dinge unendlich mehr als irgendetwas, was selbst der am besten eingerichtete Staat leisten kann, auf denen Sicherheit und Wohlfahrt des Individuums und des Ganzen beruhen."[11])

Die demokratische Doktrin der Volkssouveränität muß auf der Voraussetzung eines gemeinsamen Interesses aufbauen. Ohne die Annahme der Existenz eines allgemeinen Interesses würde Gleichheit Anarchie bedeuten. Und umgekehrt scheint ein gemeinsames Interesse nach der Gleichheit der Einzelnen zu verlangen. In der Theorie der reinen Demokratie müssen sich die Sonderinteressen dem

[10]) La Formation du Radicalisme Philosophique. Englische Übersetzung 1928. S. 13 ff.

[11]) The Writings of Thomas Paine, ed. by M. D. Conway. 1894. Vol. II, S. 408.

Gesamtinteresse unterordnen. In diesem Postulat hat der permanente Streit zwischen den Ideen der Gleichheit und der Freiheit seine Wurzel. Schließt man die Freiheit des Individuums in die demokratische Lehre ein, so ergibt sich als tiefste Problematik der Widerspruch zwischen der sogenannten Mehrheitstyrannei und den Minderheitsrechten. Aus diesem Konflikt können nur entweder streng individualistische (Paine) oder wesentlich kollektivistische (Rousseau) Deutungsversuche herausführen, die aber miteinander weder theoretisch noch praktisch vereinbar sind.

Der Gleichheitsgedanke, einer der großen Ströme in der Geistesgeschichte Amerikas, hat in seinen verschiedenen Ausprägungen philosophischer, politischer oder ökonomischer Art ein unterschiedliches Verhältnis zu den im Gesellschaftskörper streitenden Interessen eingenommen. Zur Zeit als De Tocqueville die Gleichheit der Bedingungen in Amerika als zentralen Punkt seiner Beobachtungen feststellte, ging eine Welle gleichheitlicher Reformen, die „Jackson'sche Demokratie", durch das Land. Die Sozialtheorien dieser Bewegung, in denen die ökonomisch begründeten Interessenkonflikte den beherrschenden Platz einnahmen, entwickelten einen vormarxistischen Klassenbegriff, indem sie an eine tiefe Spaltung der Gesellschaft in „produzierende" und „nichtproduzierende" Klassen — Farmer und Arbeiter einerseits und Geschäftsleute und Kapitalisten andererseits — glaubten.[12])

Im Verlaufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erweiterte sich die Kluft zwischen den gleichen, allgemeinen Interessen der Massen und den besonderen Eigentumsinteressen der wenigen Reichen. In der Theorie geriet die Gleichheitsdoktrin unter dem Einfluß des Darwinismus in Verfall. Die Zustände einer beginnenden Plutokratie fanden ihre scharfen Kritiker in zwei Großen des amerikanischen Geisteslebens, in Emerson und Whitman, die noch einmal das Hohelied der Demokratie im Sinne der Aufklärungsideale sangen. In seinem „Essay on Politics" beschreibt Emerson den Unterschied der Interessen, der durch die Gleichheit von Person und die Ungleichheit im Besitz gegeben ist. Er wendet sich gegen die unveränderte Anwendung des überkommenen Prinzips, daß die Besitzenden die Gesetze für den Besitz machen sollen, weil ein „instinktives Gefühl" besteht, daß die gesamte bestehende Eigentumsverfassung schädlich und ihr Einfluß auf die Personen „entwürdigend und erniedrigend" ist.[13]) Walt Whitman, Verherrlicher des einfachen Mannes und der Vielen, hatte auch ein scharfes Auge dafür, daß die Demokratie der Neuen Welt, wenn auch „ein großer Erfolg im Emporheben der Massen aus ihren Sümpfen", „ein fast vollkommener Fehlschlag in ihren sozialen Aspekten" war.[14])

[12]) Vgl. Social Theories of Jacksonian Democracy, ed. by J. Blau, 1947.

[13]) The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Centenary Edition, 1876. Vol. III, S. 204.

Im „vergoldeten Zeitalter" der schrankenlosen wirtschaftlichen Machtausweitung wurde die Gleichheitsidee, wo sie noch auftauchte, gezwungen, ihre Forderungen in die Zukunft zu projizieren. Dabei geriet sie in den Bereich der sozialen Utopie, als deren bestes Beispiel Edward Bellamy's „Looking Backward", 1888 veröffentlicht, gilt. In diesem Roman entsteht eine großartige Vision der wirtschaftlichen Gleichheit in der demokratischen Zukunftsgesellschaft des Jahres 2000. In neuester Zeit hat eine Rückbesinnung auf die Werte der Gleichheitsidee stattgefunden. Unter dem Einfluß pragmatischer Philosophie spricht T. V. Smith, Philosophieprofessor und zeitweilig aktiver Politiker, von der „funktionellen Interpretierung der Gleichheit". Er weiß, daß die alte Auffassung, daß alle Menschen von Natur aus gleich seien, heute nicht mehr als den Tatsachen entsprechend aufrecht erhalten werden kann. Aber es ist auch eine Tatsache, daß die Gleichheitskonzeption in der amerikanischen Geschichte eine gewaltige faktisch-politische Wirkung ausgeübt hat. Smith schlägt daher vor, die Gleichheit als eine ethische und politische Fiktion zu behandeln. „Der gute Grund zu verlangen, daß Gleichheit als eine Fiktion und nicht als eine Unwahrheit behandelt wird, besteht in der Tatsache, daß die Konzeption funktionell brauchbar ist, ohne statisch wahr zu sein".[15]) Diese Begründung ist für Smith legitim, denn das Wesensmerkmal des Menschen ist für ihn als Pragmatiker nicht sein Sein, sondern seine Funktion.

Der gleichheitlichen Strömung, die in der amerikanischen Terminologie die Bezeichnung „liberal" erhielt, stand seit der Gründungszeit der nordamerikanischen Republik eine „konservative" Auffassung gegenüber, die die Formel „Frei und Gleich" ablehnte, aber nicht mit dem europäischen Konservativismus des 19. Jahrhunderts gleichgesetzt werden darf. Interessentheoretisch hegten die Konservativen die Ansicht von der Notwendigkeit einer staatlichen Tätigkeit zum Ausgleich der streitenden Interessen. Die Träger des frühen amerikanischen Konservativismus waren die führenden „Föderalisten", die aus Furcht vor einer von der Legislative beherrschten „reinen" Demokratie die Verfassung des „gemischten" Systems der verteilten Gewalten mit seinen „checks and balances" schufen. Auf diese Weise wurde die Verfassung im Unterschied zur „liberalen" Unabhängigkeitserklärung zu einem Dokument „konservativen" Charakters.

In ihren „Federalist Papers" stellten die „gründenden Väter" Hamilton, Jay, Madison als ihr Hauptanliegen die Sorge um das Allgemeinwohl gegenüber den vielen Interessen dar. Die Ausführungen Madison's im 10. Aufsatz können als die klassische amerikanische Interessentheorie bezeichnet werden. Madison

[14]) Democratic Vistas. Complete Prose Works, 1897. 210 f.
[15]) The American Philosophy of Equality, 1927. S. 270.

befaßt sich mit der staatlichen Kontrolle der interessenbegründeten Parteiungen (factions) im Staate, die besonders durch die demokratische Mehrheitsregel den „permanenten und verschmolzenen Interessen der Gemeinschaft" schädlich werden können. Neben den Vorteilen der Gewaltenteilung für diesen Fall hebt er diejenigen des bundesstaatlichen Systems hervor; denn in einem territorial ausgedehnten Gebiet erschwert die Mannigfaltigkeit der Interessen und Parteien die Bildung einer Mehrheitskoalition gegen das allgemeine Wohl. Auch John Adams, der zweite Präsident der Union, der sich vom Revolutionär zum konservativen Staatsmann entwickelt hatte, pries die „gemischte" Regierungsform gegenüber dem demokratischen Einkammersystem, um ein Gleichgewicht der Kräfte zu schaffen, das heißt einen Ausgleich der Parteien und Interessen „zwischen dem Einen, den Wenigen und den Vielen, zum Zwecke der Verordnung und Ausführung gleicher Gesetze, durch gemeinsame Übereinstimmung, für das allgemeine Interesse".[16])

Der bedeutende Politiker, Staatsrechtler und Sozialphilosoph John Calhoun wendet sich ebenfalls in der nach seinem Tode 1850 veröffentlichten „Disquisition on Government" gegen den Glauben, daß Wahlrecht und zahlenmäßiges Mehrheitsprinzip allein zur Sicherung des Allgemeinwohles ausreichend sind, da sie irrtümlicherweise die stärkeren Interessen mit denen des gesamten Volkes gleichsetzen. Zu Calhoun's Zeiten hatte sich der Interessenstreit vornehmlich in der Sklavenfrage immer mehr auf die geographisch-regionale Ebene verschoben, so daß es sich grundlegend um die Rechte der Einzelstaaten, um die Calhoun so besorgt war, handelte. Calhoun schlug daher vor, das Wahlrecht durch das Prinzip des „Organismus" und die zahlenmäßige Mehrheit durch eine „übereinstimmende" oder „mitwirkende" (concurrent) Mehrheit zu ergänzen; das heißt, daß jedes Interesse zur Inkraftsetzung von Gesetzen übereinstimmen oder ein Vetorecht gegen die Ausführung von nationalen Gesetzen haben soll. Dieses Prinzip „betrachtet die Gemeinschaft als aus verschiedenen und streitenden Interessen zusammengesetzt, soweit die Tätigkeit des Staates betroffen ist; und es nimmt die Meinungen eines jeden durch seine Mehrheit oder durch sein angemessenes Organ sowie die vereinigten Meinungen aller als die Meinung der gesamten Gemeinschaft wahr".[17]) Die Calhoun'schen Prinzipien blieben im Gegensatz zu denen der Föderalisten politisch unwirksam. Die Waffen entschieden für die nationale Einheit gegen die Selbständigkeit der Südstaaten.

---

[16]) A Defense of the Constitution of Government of the United States of America. The Selected Writings of John and John Qunicy Adams, ed. by A. Koch and W. Peden, 1946. S. 94.

[17]) Works of John C. Calhoun, ed. by R. K. Cralle, 1854. Vol. I, S. 28.

III.

Das Interessenproblem bei den zeitgenössischen Staatstheoretikern

In der soziologischen Auffassung vom Staate, die den Staat als ein der Gesellschaft untergeordnetes Organ betrachtet und in Amerika vorherrschend ist, findet sich der geeignete Raum zur Diskussion über die Rolle der Einzel- und Gruppeninteressen innerhalb des Staates. Hier werden in besonderem Maße Ausgleichs- und Anpassungstheorien entwickelt. Wenn bei Lester F. Ward das Schwergewicht auf dem Staat liegt[18]), wenn es bei Small, der in der Hauptsache Ratzenhofer's Theorien interpretiert, mehr zugunsten der Gruppe verschoben wird[19]), so wird es bei Bentley unzweifelhaft ganz auf die Gruppenaktivität gelegt. Staatsformen unterscheiden sich nach Bentley nicht grundsätzlich durch Prinzipien, sondern die Unterschiede sind nur solche der Methode, die je nach den Notwendigkeiten der Gruppeninteressen angewandt wird. Zwar hat der Staat die Funktion, die streitenden Interessen anzupassen, doch ist der Staat in diesem Prozeß keineswegs der Vertreter eines gemeinsamen Interesses, sondern Ausgleich und Beschränkung durch staatliche Akte sind nur der Ausdruck einer Interessengruppe oder einer Kombination von Gruppen, die mächtiger sind als die gegeneinander streitenden. Bentley sieht in allen staatlichen Maßnahmen nichts als das Ergebnis eines politischen Druckes, den die Interessengruppen auf die Organe des Staates, besonders auf dem Felde der Gesetzgebung, ausüben. Diese Gedankengänge spielen in der neueren amerikanischen politischen Theorie eine große Rolle bei der Erklärung der für die amerikanische Politik so typischen „pressure groups".[20])

Die soziologische Staatsbetrachtung erkennt die Problematik, die in der Suche nach einem Mittelweg zwischen der Herrschaft des Staates über die Gruppeninteressen und der Herrschaft der Gruppen über den Staat liegt, kommt aber mit ihren Anpassungstheorien nicht wesentlich über die alten Harmonielehren hinaus. MacIver lehnt zum Beispiel die traditionellen Interessenlehren ab: 1. die Rousseau'sche Doktrin von der Aufgabe des individuellen Interesses und der Annahme des allgemeinen Willens als des eigenen; 2. die Hegel'sche Philosophie vom allumfassenden und allzuständigen Staate; 3. die ein selbständiges allgemeines Interesse außer Acht lassende ökonomisch-individualistische Theorie; 4. die Bentley'sche Ansicht, daß das allgemeine Interesse nichts weiter ist als das Ergebnis kämpfender, auf

---

[18]) Dynamic Sociology, 1894 und Pure Sociology, 1903.

[19]) General Soziology. 1905.

[20]) The Process of Government, 1908.
Weitere soziologische Stimmen zum Verhältnis von Staat und Interessengruppen: Edward C. Hayes, Introduction to the Study of Sociology, 1916. Charles A. Ellwood, The Psychology of Human Society, 1925.

den Staat einwirkender organisierter Interessengruppen; 5. die kollektivistische, ökonomisch determinierte Marx'sche Lehre. Im Positiven ist für MacIver die „Demokratie" im heutigen westlichen Sinne der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus die einzige der „Vielgruppen-Gesellschaft" angepaßte Staatsform, da nur sie den Staat der Gemeinschaft verantwortlich macht, eine teilnehmende Einheit ermöglicht, das allgemeine Interesse über die besonderen Interessen stellt und vor allem die Freiheit der Meinungsäußerung gewährt. MacIver besitzt in der heutigen Situation ein größeres Vertrauen in den demokratischen Prozeß als die amerikanischen Konservativen des vergangenen Jahrhunderts. Als Sicherung gegen Übergriffe von Mehrheitsinteressen betrachtet er nicht wie John Adams ein verfassungsmäßiges System von „checks and balances" oder wie Calhoun ein Vetorecht der Einzelstaaten, sondern er hält das freie Zustandekommen der öffentlichen Meinung und ihre Manifestation in Wahlen für ausreichend.[21])

Die liberale utilitaristisch-soziologische Interessenausgleichstheorie überwiegt in den Werken zeitgenössischer amerikanischer Staatstheoretiker und Staatsphilosophen, die die schiedsrichterliche Funktion des Ausgleiches der Gruppeninteressen teils dem Staat ganz allgemein, teils dem Staatsmann oder der Exekutive, teils aber auch der gesetzgebenden Volksvertretung und einer verantwortungsbewußten Wählerschaft zuschreiben.[22]) Diese Auffassungen zeigen vielfach auch pluralistische Züge. Allerdings handelt es sich um einen gemäßigten Pluralismus, der in der Ablehnung der traditionellen Theorie von der Souveränität des Staates nicht so grundsätzlich ist wie die in Europa unter dem Einfluß von Gierke's Genossenschaftslehre entwickelten pluralistischen Staatslehren. Dem Pluralismus am nächsten kommt in Amerika Mary P. Follett in ihrem „The New State" (1923) — mit dem Untertitel „Gruppenorganisation die Lösung für den Volksstaat". Sie schlägt die Bildung von Nachbarschaftsgruppen vor, die die anerkannte politische Einheit werden und die Parteiorganisationen mit ihrer Unverantwortlichkeit, Unpersönlichkeit und „Pseudo-Einheit" durch den wahren Willen des Volkes, eine echte öffentliche Meinung und verantwortliche Führer ersetzen sollen. Eine Nachbarschaft soll sich mit der anderen verbinden und so auf dem Wege

[21]) The Web of Government, 1947. S. 220 f.

[22]) Arthur N. Holcombe, The Foundations of the Modern Commonwealth, 1923.

Carl J. Friedrich, Constitutional Government and Democracy, 1941.

Charles E. Merriam, Systematic Politics, 1945.

Catlin gesteht die schiedsrichterliche Macht auch anderen politischen Organisationen neben dem Staate zu. A Study of the Principles of Politics, 1930.

Die Staats-Gruppen-Auffassung von William E. Hocking ist mehr idealistisch als utilitaristisch beeinflußt. Man and the State, 1926.

W. Y. Elliott entwickelt zur Kennzeichnung des Mittelweges zwischen Staatsmonismus und Gruppenpluralismus den Begriff des „Ko-organischen". The Pragmatic Revolt in Politics, 1928.

über ein Repräsentativsystem zuerst die Stadt und dann den Staat bilden.

Eine pragmatische Theorie vom Staate und seinem Verhältnis zu den Individuen, den Gruppen und der Öffentlichkeit hat John Dewey ausgearbeitet. Die Öffentlichkeit, organisiert im Staat, zeichnet sich nach Dewey durch ein gemeinsames Interesse aus. Der pragmatische Begriff eines gemeinsamen Interesses basiert auf der Wahrnehmung der Konsequenzen von Handlungen; gemeinsame Akte gehen also letzten Endes gemeinsamen Interessen voraus. Die Dewey'sche Staatsauffassung hat Berührungspunkte mit der pluralistischen. Er sieht im Staate nicht ein Ding an sich, sondern eine „sekundäre Form von Vereinigung" mit spezifischen Aufgaben und Organen. Ein „guter Staat" soll aber im öffentlichen Interesse auf die primären Gruppenbildungen zurückwirken, indem er die erwünschten Gruppen festigt und deren Ziele klärt sowie die schädlichen Gruppen beschränkt, so daß individuelle Kräfte freigesetzt werden, die sonst auf den negativen Kampf der Interessen verwendet werden würden.

Auch für Dewey bietet die politische Demokratie die besten Möglichkeiten für eine Regierung, die mehr dem Wohle der Öffentlichkeit als den privaten Interessen dient. In diesem Sinne hält er mehr Demokratie für das Heilmittel gegen die Krankheiten bestehender Demokratien. Im gegenwärtigen Zustand sieht er nämlich einen „Verfall der Öffentlichkeit". Nicht daß es keine Öffentlichkeit mit einem gemeinsamen Interesse gäbe, sondern es gibt zuviel Öffentlichkeit, zu zerstreut und zu verworren in der Zusammensetzung. Er sucht daher nach der „Großen Gemeinschaft", in der aus der Vielheit der Aktionen das gemeinsame Interesse organisiert werden und so die einzige und demokratische Öffentlichkeit entstehen soll.[23])

MISCELLANEA

MANICHÄISCHE MISZELLEN III

BEMERKUNGEN ZUR MANICHÄISCHEN PROTOPLASTEN-LEGENDE

(Nach Flügel's En-Nedim)

En-Nedim's Abschnitt: „Über den Anfang der ununterbrochenen Fortpflanzung" (Flügel 56 sqq. 90 ff) übergeht die Vorgeschichte der Entstehung der Protoplasten. Wir müssen sie aus Theodor bar Khonai's[1]) Bericht entnehmen.

---

[23]) The Public and its Problems, 1946. 2. Auflage.

Die Kritik Floyd H. Allport's an der „Großen Gemeinschaft" hält vom Standpunkt einer Sozialpsychologie, die Person und Individuum als Einheit betrachtet, den „Verfall der Öffentlichkeit" für unvermeidlich und nur die Rückkehr zu den das Individuum „total einschließenden" Beziehungen der örtlichen Gemeinschaft für möglich. Institutional Behavior, 1933. S. 96. ff.

Auf Bitten der Mutter des Lebens, des Urmenschen und des Lebensgeistes entsendet der Vater der Größe die dritte Schöpfung: den dritten „Boten". Dieser zeigt sich in wechselnden Erscheinungen den Archonten und Archontinnen, sodaß sie in ihrer Begierde das Licht, das sie von den fünf lichten Göttern verschlungen hatten, freizugeben beginnen[2]). Dieses Licht ist aber noch mit Finsternispartikeln behaftet. Diese wollen in das Schiff des Boten eindringen und „sprudelten empor zur παρεμβολή des φεγγοκάτοχος oberhalb des Gefängnisses der Gefangenen"[3]), werden aber abgewiesen und fallen, da die Archonten sie nicht wieder aufnehmen wollen, je zur Hälfte auf das Feuchte und das Trockene. Dort entwickeln sie sich zu dem von dem Lichtadamas bezwungenen Ungeheuer[4]), hier wachsen sie in Gestalt von fünf Bäumen empor[5]).— Inzwischen aber hatten die schon vorher schwangeren durch die Erscheinung des Boten als schöner Jüngling erregten Töchter der Finsternis abortiert, ihre Foeten waren auf die Erde gefallen und fraßen die Schößlinge der Bäume[6]). Nun suchten jene Archonten die entschwundene Jünglingsgestalt. Saklas[7]), der Sohn des Königs der Finsternis[8]), versprach, ihnen eine Gestalt zu machen gleich der, die sie gesehen hätten, forderte sie aber auf, ihm zu diesem Zweck ihre Söhne und Töchter zu bringen[9]). Die Archonten bringen das Verlangte. Die männlichen Foeten verschlingt Saklas, die weiblichen gibt er seiner Gattin Nebroel[10]). Diese wird nun schwanger und gebiert zuerst einen Sohn: Adam, und dann eine Tochter: Hawwa. — Auch hier liegt Adam zuerst im tiefen Schlaf des Todes und wird von Jesus aufgeweckt, „damit er von vielen Geistern befreit würde". Jesus vertrieb den verführenden Dämon von ihm und setzte die mächtige Archontin abseits von ihm gefangen.

---

[1]) Pognon, H.: Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir (Paris 1898). Auch Deutsch von H. H. Schaeder in Reitzenstein-Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (= Studien der Bibliothek Warburg 25, Leipzig und Berlin 1926) S. 345 ff.

[2]) Pognon, H.: l. c. p. 129/191, besonders 129,28—130,29; Acta Archelai 12,3 (Beeson).

[3]) Kephalaia I.: 56,19 ff; 92,5 ff; 137,21 ff; 171,12 ff.

[4]) Andreas-Hening: Mir. Man. I, p. 10 (R I).

[5]) Andreas-Henning: a. a. O. p. 11.

[6]) Schaeder: a. a. O. S. 346: Pognon: 130,14.

[7]) Pognon schreibt „Achqaloun"; ich habe mich im Interesse der Gleichförmigkeit entschlossen, „Saklas" = Σακλᾶ (wohl nach dem Syrischen mit Artikel transscribiert) zu schreiben; denn die ganze westliche Überlieferung bietet „Saklas" bzw. Σακλᾶ, z. B. Formula abjurationis (Cotelerius Patr. apost. (ed. II) VI, p. 543 = Keßler: Mani I, S. 403); Theodoret haer. fab. I 26 u. a. Priscillian (vgl. Cumont Rech. 42 n. 3) ed. Schepps bietet „Saklas" und „Nebroel". Vor allem sind ausschlaggebend die in Aegypten gefundenen Manuscripte, die wohl aus dem Syrischen übersetzt sind und Σακλᾶ bieten. Polotsky s. v. Manichaeismus in Pauly-Wissowa's R E Supplementband VI Sp 256 bietet „Asaqlon".

[8]) Epiph. haer. 26,10 und F. A. Cotelerius l. c. geben den Namen wieder durch ὁ τῆς προνείας ἄρχων, vielleicht ist das Übersetzung. Die Gnostiker des Epiphanius zählten ihn als zweiten Archonten.

[9]) Das müssen jene Foeten sein. Saklas kann nicht von den Fehlgeburten ihre Söhne und Töchter gefordert haben, denn die Fehlgeburten sind doch die geforderten Söhne und Töchter selbst. Das ist eine Konfusion Theodors.

[10]) Nebroel s. u. Ich glaube nicht, — wie Keßler (Pr. R. E. IX[2], S. 237, Z. 7) meint — daß Venus-Istar dahinter steckt. Vgl. Baur Man. Rel. p. 137, Note 10. An einer Stelle findet sich für die Partnerin des Saklas der Name „Akbael"; das könnte eine Verderbnis sein für die sich bei Flügel findende „Sternin".

In dem Bericht Theodorets haer. fab. I 26 werden Saklas und Nebrod als Erzeuger der Protoplasten genannt. Nach Theodor sind also Aschqalun und Nabroel, nach Theodoret wie nach Formula abjurationis bei Keßler, Mani I S. 403, Saklas und Nebroel an der Erzeugung der Protoplasten beteiligt. — Die von Andreas: Mir. Man. I 4 ff, wiedergegebene Kosmogonie setzt für Adam und Eva die beiden persischen Urmenschen Gehmuzrd und Murdiyanag mit ihrer „Bewußtlosigkeit, Schlechtigkeit und Zweifel" ein. Die Az = „Gier" (arabisch: el-ḥirṣ) zieht einen männlichen und einen weiblichen Asreschten, welche löwengestaltig, zornig, sündig und räuberisch waren, als ihre Hülle und ihr Kleid an, frißt selbst jene Foeten und veranlaßt dann die beiden Asrestar zum coitus (T. III 260 SW a. a. O. p. 4 ff — 26 ff.) Nach R II 9 ist es Aufgabe der Menschen, die Gier und die Sinnlichkeit anzubeten. Nach Turbo in Acta archelai fordert die Hyle von jedem der mächtigsten Archonten zwecks Erschaffung Adams eine „Kraft" (δύναμις.)

Ganz anderer Art ist der bei En-Nedim sich findende Bericht. Zwar wird auch hier auf Bitten des „Boten froher Kunde" (Naḥaschbat), der Mutter des Lebens, des Urmenschen, des Lebensgeistes Jesus, den ein Gott (wohl die παρθένος ἀρρενική die Tochter des Lichts) begleitet, entsandt, um Adam zu befreien (mit Theodors Bericht eng verwandt), zu belehren und zu ermahnen[11]).

Schon im Eingang des Berichtes setzen folkloristische Züge ein. Der erste ist, daß drei Archontenpaare an seiner Erzeugung beteiligt sind.[12]) Die Archonten sind: einer jener Archonten (Flügels Nr. 1); 2, die drängende Gewalt (Flügels Nr. 3), da nach Flügel p. 88, Zl. 6 er auf Seiten der Mächte der Finsternis den Urmenschen mit bedrängt; dasselbe ist der Fall bei der „Habgier" (Nr. 4) Flügel p. 258 Note 169. Dagegen dürften „Sinnenlust" und „Sünde" (Flügels Nr. 5 und 6) Archontinnen sein. Nr. 6 gehörte zu den Wächtern Adams. — Einer jener Archonten (Nr. 1) dürfte Saklas sein. Sollte nicht unter Nr. 2 Saklas' Partnerin Nebroel, eine weibliche Dublette zu Nimrod, sich verbergen? En-Nedim, der an der Einreihung Nimrods unter die Erzeuger Adams Anstoß nahm, verdeckte diese Gestalt durch die Wendung „einer der Sterne". Wie kam er dazu?

Wir wissen aus dem Chronicon paschale I 64 und der Malalas-Gruppe der byzantinischen Chronographie — Chron. pasch. I 67 ed. Bonn —, daß Nimrod später bei den Persern vergottet und als Orion unter die Sterne versetzt wurde[13]). So ließ nun En-Nedim aus Animosität gegen die Perser den persischen Sternengott als Teufelin neben dem Erzeuger Adams rangieren[14]). Er kennt auch die Namen der Wächter Adams: el-ḥirṣ (Nr. 4), der Archont (Nr. 5) und die „Sünde" (Nr. 6), vgl. Kosmogonie p. 21, die Archontin, und gibt Jesus auf dem Wege zu Adam einen Begleiter (s. o.). Theodor und die Kosmogonie[15]) brechen hier ab.

En-Nedim berichtet, daß Saklas mit der Hawwa den häßlichen, lichtarmen Kain, und dieser mit seiner Mutter den weißen, lichtvollen Habel erzeugt habe[16]). Er berichtet weiter, Kain habe mit seiner Mutter zwei Mädchen: die

[11]) Flügel: p. 58/91.

[12]) Flügel: a. a. O.

[13]) Bousset: Hauptprobleme der Gnosis — Frant 10 (Göttingen 1907) S. 371. — Schoeps, H. J.: Aus frühchristl. Zeit. Tübingen 1950, 21 f.

[14]) In welchem Zusammenhang Nebroel mit der Namarus, der Oberteufelin der Mandaeer und Mutter des Ur, steht, kann hier nicht untersucht werden.

[15]) Vgl. Kosmogonie p. 21.

[16]) Kain wird in den bisher veröffentlichten ägyptischen Manischriften als böse und Abel überhaupt nicht erwähnt. Doch könnte sich die Wendung: „Adam fiel dreimal" in den von den „Manichaeischen Homilien" S. 68,14 und „Psalmbook II" p. 142,3 angezogenen Propheten- oder Märtyrerlisten auf die Erzeugung der drei Söhne des Adam beziehen, was allerdings der offiziellen

lichtvolle Hakimat ed-dahr und die lichtarme Ibnat el-hirṣ erzeugt, letztere selbst geheiratet und Hakimat seinem Bruder gegeben[17]).

Hier sei eine — allerdings sehr kühne — Vermutung gewagt: Wir können mehrfach bemerken, wie genau Mani bekannt war mit der klementinischen Literatur (vor allem mit dem Book of the Rolls). Dort wie auch in anderen syrischen wie auch in griechischen Chroniken findet sich die Angabe, Abel habe die Aklimia oder Qalmana geheiratet[18]). Nach der Lehre der Bogomilen habe Satanael mit der Hawwa Kain und Qalmana erzeugt. Wäre es nun nicht möglich, daß Mani aus Aklimia Hakimah mißverstanden oder sich zurechtgemacht habe?

Wie der nun folgende Abschnitt über (Rau)farjad und Barfarjad in diesen Bericht hineingekommen ist, bleibt unklar. Er widerspricht völlig der Auffassung Manis von der Sündhaftigkeit des sexuellen Verkehrs, wenn hier ein Engel, noch dazu im Ehebruch, mit der vollkommenen Hakimah el-dahr diese beiden Mädchen erzeugt. Denn nach Mani müssen doch die Geburten ganz aufhören, um das in Vater und Mutter vorhandene Licht ohne weitere Ausbreitung direkt in das Paradies einzuführen.

Hinzu kommt, daß die beiden Namen nirgendwo sonst in der manichäischen Literatur belegt sind. Hier tritt ganz besonders klar die Eigenart dieses Abschnittes von En-Nedims Bericht hervor. In Ermangelung der diakritischen Punkte in den Handschriften scheint nicht einmal die genaue Namensform

---

Mani-Lehre widersprechen würde: Keph. p. 42,29 wird Sethel als der Erstgeborene Adams erwähnt. — Die Archontiker sagten (Epiphan. haer. 40), der Diabolos habe mit Eva Kain und Abel erzeugt. Diese hätten sich, weil jeder seine Schwester heiraten wollte, gestritten. Vgl. auch die Lehre der Bogomilen. Das „Book of the Rolls" berichtet, Lusia sei schöner als Aklimia gewesen. Sie glich ihrer Mutter, war also lichtlos wie diese.

[17]) Zum Verständnis dieser Perversitäten muß man sich vor Augen halten, daß Mani — abgesehen von seinem Abscheu gegen sexuellen Verkehr — die persischen (auch bei den Ptolemaeern in Aegypten belegten) Ehesitten vor Augen hatte, wonach zur Reinhaltung des Blutes jemand seine allernächsten Blutsverwandten (im Notfall sogar seine eigene Mutter) heiraten durfte.

[18]) Qalmana-Aklimia (neben dem noch zu erwähnenden Stein als Mordmittel u. a.) findet sich gerade in dieser Literatur. Woher haben die Bogomilen ihre Kunde? In dem von M. Grünbaum „Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde", (Leiden 1893), S. 260 zitierten Buch „Legendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes" en las bibliothecas nacional, real y de D. P. Gayangos von F. Guillén Robles (1885—86) sowie bei Hottinger: Historia Orientalis (Zürich 1660), p. 24 werden bezüglich Satans allerlei (vor allem immer wieder an den Namen des Adamswächters al-hirṣ anklingende) Namen genannt (z. B. Harîth) die uns zwar nicht weiter helfen können, aber doch zum Nachdenken anregen. Es fällt auf, daß Harith (oder Hâris) der Hüter der Schätze des Paradieses (oder von diesem selbst) ist wie al-hirṣ der Wächter Adams, daß Harîth als Name des Iblis schon bei Beidâwî (zu Sure 7,191) und bei Ibn-Atîr vorkommt, daß der älteste Sohn Adams Abd-el-hrth heißt wie bei En-Nedim die eine Tochter Ibnat-el-hirs. Ein Teil dieser Namen stammt vielleicht aus jüdischer Quelle her. Zusatz der Redaktion: Nach der rabbinischen Tradition blieb Abel unverheiratet, aber seine haggadische Zwillingsschwester wurde, da ja das Menschengeschlecht weitergehen mußte, von Kain geheiratet. Ihr Name wird als Azurah (Jubil. 4,8; Kidduschin 6 a) wiedergegeben. (A)klimia begegnet bei Bar Hebraeus, Kalmana kommt erst ganz spät bei Gedalja ibn Jachja; Schalscheleth ha-kabbala 92 b vor, der aber nichtjüdische Quellen benutzt hat. Ich erwähne noch, daß die Frauennamen der Urgeschichte BT Baba Bathra 91 a eine Spezialität der Minim genannt werden. Vgl. auch A. Marmorstein: Die Schwestern Kains und Abels in der midraschischen und apokryphischen Literatur, ZAW 1905, 141 ff. *Sch.*

festzustehen. Sollten etwa Namen persischer Genien dahinterstecken? (Vgl. Tiele-Söderblom KRG 6. A., 229). Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Perikope eingeschoben, um die Tötung Abels durch Kain zu motivieren. Der Stein wiederum als Mordwerkzeug entstammt der klementinischen Literatur[19]).

Es folgt die Erzeugung Schatils[20]) durch den von Hawwa verführten Adam. Nach Keph. S. 49,29 ist Seth Adams erstgeborener Sohn. Das Folgende ist teils einem Sethbuch (etwa den Büchern der Ἀλλογενεῖς) entnommen, teils mit folkloristischen oder dergleichen Zügen ausgestattet. Nach den Archontikern[21]) wurde Seth von der ἄνω δύναμις und ihren Dienern eine Zeitlang im Himmel „behütet" (ἀνατρέφειν), damit er nicht auch getötet würde. Μενὰ χρόνον πολύν sei er der Welt wiedergegeben worden. Wohl deshalb wird er ἀλλογενής genannt. — Nach Augustin: Contra Faustum XIX 3 p. 498 Zycha, hat Seth von Gott durch Vermittlung der Engel besondere Gebote empfangen (vgl. Preuschen a. a. O. S. 81). Nach den Jubilaeen (Roensch S. 304) sei er von den Engeln geraubt, nach h. c. S. 318 von Uriel über Jahreszeiten, Sonnenwenden, Monde und Jahre unterwiesen worden (vgl. auch Sackur: Sibyllinische Texte und Forschungen p. 61). Nach Chwolson, Sabier II 635 habe Gott Seth 50 Blätter offenbart. In zahlreichen Quellen wird Seth als ein ausnehmend schöner Mann mit glänzendem Antlitz bezeichnet. — Synkellos und Kedrenos berichten, er sei 230 Jahre nach Adams Erschaffung geboren, 243 Jahre darauf entwöhnt und 270 Jahre danach zeitweilig entrückt worden. Gelzer nimmt daran Anstoß, daß der Synkellos ein so nebensächliches Ereignis wie die Entwöhnung Seth's verzeichnete, daß Adam das Kind in einer den Theorien der Manichaeer entsprechenden Weise mit Milch und Baumfrüchten ernährte[22]). — Der Archont Sindid läßt Bäume und Rinder entfernen, damit das Kind verhungere.

Gegen diese Nachstellungen zieht nun Adam drei Kreise um das Kind und ruft Gott um Hilfe an. Es kommt einer von den Dreien mit dem Kranz der Schönheit herbei. Die Drei sind jene Genien (Flügel p. 90 bis 100), die dem Sterbenden nahen. Es besteht ja für das Kind offenbare Lebensgefahr. Hier liegt wieder Folklore vor: Bei den um das Kind gezogenen Kreisen handelt es sich um apotropäische Zauberkreise, ein Glaube, der noch heute im Orient lebendig ist[23]). — Nun erscheint dem Adam ein „Lutis" genannter Baum (Flügel p. 61/93), aus dem Milch hervortritt. Dieser Baum spielt bis heute eine Rolle im Volksleben der Araber.

---

[19]) Vgl. Schatzhöhle p. 8 Bezold; Book of the Rolls fol. 97 b/p 18 Dunlop-Gibson. — Zusatz d. Red.: Diese Schriften benutzen nur eine verbreitete Haggada; Quellen bei Ginzberg: Legends of the Jews V (New York 1947), 139, 147.

[20]) So wird Seth bei Mani genannt.

[21]) Epiphanius haer. 40 — vgl. Preuschen: Adamsschriften 85 ff, besonders 89.

[22]) Es muß über Seth eine bändereiche Sammlung von Legenden gegeben haben: Ἀλλογενοῦς Liber Elxai, παράφρασις usw. Darin wird auch seine Entwöhnung, seine Entwicklung und seine Entrückung behandelt sein. Seine in Manis Propheten- und Märtyrerlisten erwähnte ὑπομονή wird sich darauf beziehen. Und was bedeuten die 373 Jahre, die in den Listen Adam zugeschrieben werden? Mani hat sicher über Seth mehr gewußt als wir.

[23]) Vgl. Johs. Pedersen: „Der Eid bei den Semiten" (Stuttgart 1914), S. 152 f., Ignaz Goldziher: „Zauberzeichen" in „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients", Ernst Kuhn gewidmet (Breslau 1916), S. 82 ff; derselbe in ZDMG 70 (1916). Cowper: „The Peacock-Angel" (London 1926, p. 56). Auch von anderer Seite hörte ich, daß ein Zeuge irgend eines Ereignisses aus dem um ihn gezogenen Kreis nicht heraustreten darf z. B. Jeziden. — M. E. gehört auch der Kreis, mit dem der römische Gesandte

Nach der Überlieferung der Mandaeer[24]) werden Johannes und Jesus, nachdem sie je 9 Monate, Tage, Stunden und Minuten im Mutterleibe zugebracht — ein Zug, der m. W. auch bei Zoroaster, dem mythischen „Kind" Vergils (ecl. 4) und anderen vorkommt —, vor den Nachstellungen der Juden in das Paradies entrückt, um aus an den Zweigen des Baumes Mohzum befindlichen Drüsen Milch zu saugen und dort wie Seth in aller Weisheit unterwiesen zu werden. Ich glaube, daß die besondere Erwähnung der Entwöhnung Seth's bei Synkellos auf besondere Notizen in den Sethbüchern zurückgeht. Wie die Chroniken scheinen auch die Archontiker die Entrückung Seth's im Alter von 30 Jahren angesetzt zu haben. Zweck ist sowohl Beschützung wie auch Belehrung.

Diese Miszelle wollte zeigen, wieviel Folkloristisches — tendenziöse Berichterstattung bei En-Nedim in Rechnung gestellt — sich schon im Frühmittelalter in Mittelasien in diese Religion, die doch von vornherein als Weltreligion gedacht war, eingedrängt hatte. *Hermann Stocks.*

LUTHER IN AMERIKANISCHER SICHT

Die Einwirkung Luthers auf die Reformation in England hat mit einem schweren Verkehrsunfall begonnen. König Heinrich VIII., der einen großen Wert auf seine theologische Bildung legte, hatte gegen Luther, als Antwort auf dessen Angriff auf die kirchlichen Sakramente im Jahr 1521 eine theologische Kampfschrift veröffentlicht. Luther, der gerade auf dem Reichstag in Worms die Freiheit seiner Glaubensüberzeugung gegenüber Kaiser und Reich bezeugt hatte, antwortete 1522 dem englischen König in einer Schrift, die ohne Zweifel den Höhepunkt des Grobianismus jenes grobianischen Jahrhunderts darstellte und Heinrich VIII. kein noch so ordinäres Schimpfwort ersparte. Dieser Verstoß gegen die guten Umgangsformen hat nicht nur gegen Luther persönlich eine Stimmung peinlicher Gereiztheit in England erzeugt, sondern hat auch auf die Ausbreitung seiner Sache auf englischem Boden aufs stärkste in negativem Sinne eingewirkt. Luther galt als nicht recht gesellschaftsfähig, man sah seine Sache im Lichte jenes barbarischen Grobianismus und wandte sich der stilistisch und formal vollendeteren Persönlichkeit Calvins zu.

Dieser Verkehrsunfall hat dazu beigetragen, daß auf angelsächsischem Boden Luther sehr selten studiert und noch seltener verstanden worden ist, und hat sich sogar dahin ausgewirkt, daß der tatsächliche Beitrag, den das deutsche Luthertum für die angelsächsische Reformation geleistet hat, in den englischen Geschichtsdarstellungen zu kurz kommt, wenn nicht ganz ignoriert wird. Erst in neuerer Zeit hat sich eine gewisse Revision dieser Einstellung bemerkbar gemacht, und zwar charakteristischerweise nicht seitens der Theologen der anglikanischen Kirche. Diese Revision ging vielmehr aus von Theologen der Methodistischen Freikirche, die sich Luther stärker als die anglikanische Kirche verbunden weiß, da Luther einen bestimmenden Einfluß auf ihren Gründer John Wesley ausgeübt hat. Aber zu einer wirklichen Luthermonographie ist es bisher auf englischem Boden nicht gekommen.

Überraschenderweise ist nunmehr eine solche Monographie vorgelegt worden von einem amerikanischen Gelehrten, Roland Bainton, Professor der Kir-

---

C. Popilius Laenas in Alexandria den König Antiochus Epiphanes von Syrien umzog, um eine Erklärung über seine politischen Pläne zu erzwingen (Livius 45,12; Polybius 29,11), hierher.

[24]) N. Siouffi: „Etudes sur les Soubbas ou Sabéens (Paris 1880), p. 5 sqq, 138 sqq. Ob dieser Lutisbaum mit dem (nach En-Nedims Kitab al Fihrist II 160 Flügel) von einem Gott auf einem Tel gepflanzten Baum etwas zu schaffen hat, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. Baudissin in ZDMG 66 (1912), 184 f.

chengeschichte an der Yale-University. Roland Bainton hat bereits am Anfang seiner akademischen Laufbahn sein Interesse der europäischen Reformationsgeschichte zugewandt und hat dabei vor allem die Entstehung des Täufertums studiert. Auf Grund seiner bedeutsamen Beiträge zur Geschichte des „linken" Flügels der europäischen Reformation ist er zum Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Marburg gewählt worden. Nunmehr hat er seine vielseitigen Kenntnisse der Reformationsgeschichte in einem einzigen Blickpunkt vereinigt und ein Werk über Luther[1]) verfaßt, das in einer überraschenden Weise von der amerikanischen Öffentlichkeit als Standardwerk anerkannt wurde und das den Abingdon-Cockesbury Award-Preis erhalten hat.

Bainton ist Quäker. Verwunderlich ist, daß eine amerikanische Luthermonographie nicht zuerst aus den Kreisen des Luthertums in U.S.A. hervorgegangen ist. Dies hängt mit der ganzen geistigen Struktur des amerikanischen Luthertums zusammen, das sich mehr an der Lehre Luthers denn an der Persönlichkeit Luthers orientierte, und das auch diese Lehre ganz im Licht der Orthodoxie und der lutherischen Bekenntnisschriften sah. Gerade die Lehre und Theologie Luthers ist aber für Bainton nicht der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Vielmehr dringt er in das Zentrum der religiösen Erfahrung Luthers vor und gibt ein Bild der Entwicklung seiner religiösen Persönlichkeit von der Geschichte seines inneren Lebens her. Gerade darin liegt die Neuheit, die Bedeutung und der besondere Wert seines Werkes, und gerade hierin kam ihm die geistliche Schulung des Quäkertums, der Blick auf die innere Erfahrung und auf das innere Licht besonders zu Hilfe. Nur von einem solchen radikal neuen Gesichtspunkt aus war es möglich, über die mannigfaltigen historischen Vorurteile, die dogmatischen Prämissen und die vielerlei Ressentiments hinweg zu springen und mitten in das Zentrum des religiösen Lebens Luthers selbst vorzudringen.

Bainton sah sich dabei vor eine doppelte Schwierigkeit gestellt: 1. die Aufgabe, dem amerikanischen Publikum Luther als geschichtliche Gestalt im Rahmen der gesamten religiösen, spätmittelalterlichen Umwelt darzustellen. Während für das Geschichtsbewußtein des europäischen Lesers noch eine unmittelbare Kontinuität zwischen dem späten Mittelalter und der modernen Zeit besteht, ist dem amerikanischen Leser die spätmittelalterliche Welt geschichtlich fremd geworden und in seinem Geschichtsbewußtsein nicht durch lebendige, anschauliche Bilder vertreten. Hier ist es nun ein besonderes Verdienst des Bainton'schen Werkes, in einer schlichten, eindringlichen Weise den Leser in den religiösen Lebensbereich der spätmittelalterlichen Welt, ihre geistige und soziale Struktur in einer anschaulichen Weise eingeführt zu haben. Die Anschaulichkeit wird noch unterstrichen durch zahlreiche hervorragende Illustrationen aus der zeitgenössischen Kunst, vor allem der Volkskunst und den Flugschriften der Reformationszeit. Gerade die Kenntnis der spätmittelalterlichen und reformatorischen religiösen Kunst, vor allem auf dem Gebiet des Holzschnittes, ist eine Liebhaberei Baintons, der eine große Sammlung von Reproduktionen und eigenhändigen Nachzeichnungen solcher Holzschnitte und Kupferstiche angelegt hat und aus der Fülle seiner Sammlungen seinem Werk über Luther ein packendes Anschauungsmaterial beigegeben hat.

Die zweite Schwierigkeit bestand darin, einer vorwiegend protestantischen Leserschaft, die sich aus Angehörigen der verschiedenartigsten Denominationen zusammensetzt, ein Bild vom Wesen der religiösen Auseinandersetzung Luthers mit dem spätmittelalterlichen Katholizismus zu vermitteln. Auch auf diesem Gebiet mußte Bainton einerseits mit dem Vorhandensein zahlreicher konfessioneller Vorurteile rechnen, andererseits mußte er sich darüber klar sein, daß die eigentliche theologische Auseinandersetzung Luthers mit der römischen Kirche in der Sprache der spätmittelalterlichen katholischen Scholastik dem heutigen

[1]) Here I stand. A Life of Martin Luther, New York 1950 (Nashville: Abingdon — Cockesbury Press), jetzt auch in deutscher Übersetzung mit Vorwort von H. Dörries bei Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1952, 432 pp.

Leser kaum mehr zugänglich ist. Auch diese zweite Schwierigkeit hat Bainton in einer anerkennenswerten Weise überwunden. Es ist ihm in einem überraschenden Maße gelungen, die fremde Welt des späten Mittelalters so klar und schlicht darzustellen und ihre wesentlichen Probleme dem heutigen Menschen so unvermittelt zugänglich zu machen, daß seine Darstellung nie das Gepräge einer künstlichen Historienmalerei erhält, sondern den Leser unmittelbar an der wesentlichen geschichtlichen Problematik Anteil nehmen läßt.

Der quäkerische Ausgangspunkt, das religiöse Anliegen Luthers von dem Kernpunkt seiner religiösen Erfahrung aus zu begreifen, macht es ihm möglich, auch die theologische und dogmatische Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus und nachmals mit den übrigen protestantischen Gruppen aus der historischen Sprache der damaligen scholastischen Theologie in eine heute verständliche Sprache zu übersetzen, die das Wesen der damaligen religiösen Auseinandersetzung zugänglich macht.

Dazu kommt, daß die umfassenden wissenschaftlichen Vorarbeiten in einer so dezenten Weise geleistet wurden, daß der Leser überall nur die fertigen gesicherten Resultate vorgelegt erhält, ohne die Mühe der Einzelforschung zu verspüren. Nur ein Blick in die umfangreiche Bibliographie, die im Kleindruck neun Seiten umfaßt, läßt die gewaltige kritische Vorarbeit ahnen, auf der die gesicherten Ergebnisse des Werkes beruhen.

Der Stil Baintons zeichnet sich durch eine sehr hohe künstlerische Form aus. Trotz des Drängens auf eine leichte Verständlichkeit ist die Sprache niemals populär, sondern bewegt sich auf einem hohen geistigen Niveau und fasziniert durch ihre trefflichen, prägnanten Formulierungen. Der Zugang zu Luther wird außerdem dadurch erleichtert, daß Bainton dessen geistige Entwicklung in plastischen Einzelbildern darstellt. Diese tragen häufig eine symbolische Überschrift, die den wesentlichen Gedanken bereits packend zum Ausdruck bringt, so wenn er über die Zusammenhänge Luthers mit den früheren reformatorischen Bewegungen des Spätmittelalters in dem Kapitel „Der sächsische Huß" spricht, oder die Entwicklung Luthers in den ersten großen Kampfjahren unter dem Thema: „Der deutsche Herkules" zusammenfaßt, das der Flugschriftenliteratur entnommen ist, und das er durch einen Holzschnitt mit der Darstellung Luthers als Herkules illustriert.

Bainton beschränkt sich aber nicht auf die Darstellung der Geschichte der inneren Entwicklung Luthers, sondern zeigt die verschiedenen Stadien der Verwirklichung der Reformation auf den verschiedenen Lebensgebieten. Die Eigenart der amerikanischen Geschichtsbetrachtung, vor allem auf die soziale Seite der Darstellung einer religiösen Idee besonders zu achten, wirkt sich bei ihm dahin aus, daß gerade die Auswirkung der lutherischen Reformation auf die verschiedenen Lebensgebiete und die verschiedenen Sphären der damaligen Gesellschaft deutlich erfaßt werden. Auf diese Weise kommt in der Tat ein gerundetes Bild der gesamten Persönlichkeit Luthers und seiner religiösen, kulturellen und sozialen Bedeutung zustande, das als ein Meisterwerk bezeichnet werden muß, und mit dem die angelsächsische Welt die traditionelle Vernachlässigung Luthers nachträglich wieder gut gemacht hat.

Der deutsche Leser wird allerdings feststellen müssen, daß der Ausgangspunkt Baintons, die Erfassung Luthers von seiner religiösen Erfahrung und seinem inneren Leben her, in einem Punkt zwar eine dankenswerte Überwindung einer bisher einseitig theologischen und dogmatischen Interpretation darstellt, daß aber andererseits gerade dieser Gesichtspunkt an zwei Stellen zu einer Verkürzung des Lutherbildes führt.

Eine erste Folge dieser an der religiösen Erfahrung und am inneren Erlebnis sich orientierenden Deutung Luthers ist, daß die eigentliche Theologie Luthers in einem Maß zurücktritt, das nun doch wieder gegenüber der reinen Theologisierung Luthers in den Kreisen des amerikanischen Luthertums das Gegenextrem darstellt. Die Gesamtlinie der geistigen Entwicklung Luthers löst sich auf in eine Reihe von Einzelszenen, in denen sozusagen in Großaufnahme charakteristische, erlebnishaft besonders stark determinierte Ereignisse aus

Luthers Entwicklung hervorgehoben werden, aber in der bunten Mannigfaltigkeit und Farbigkeit dieser Einzelszenen geht die große theologische Linie manchmal ein wenig verloren. Wie die meisten Lutherdarstellungen erlahmt auch die Bainton'sche Schilderung bei dem Luther der dreißiger Jahre, während die Entwicklung des alten Luthers nicht mehr behandelt wird. Dies berührt schon die zweite Verkürzung: Bainton zeigt die Entfaltung der Reformation von seinem fundamentalen religiösen Erlebnis her und die soziale Verwirklichung seiner reformatorischen Ideen in den verschiedenen kirchlichen und erzieherischen Sphären. Er übergeht aber von diesem Blickpunkt aus die starke Selbstkritik, die Luther selber gegenüber seinen eigenen Schöpfungen geltend machte, und übersieht vor allem die starke Skepsis, in die der ältere Luther angesichts der katastrophalen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland verfiel. Die ganze Seite der Eschatologie Luthers mit ihrer sehnsüchtigen Erwartung des Jüngsten Tages fällt bei Bainton aus. Und doch ist gerade dieser Zug so charakteristisch für Luther, erklärt er doch weithingehend das eigentümliche Versagen Luthers in den Fragen der kirchlichen Organisation. Das Bewußtsein vom baldigen Ende aller Dinge macht es ihm leicht, sich mit Improvisationen und Notlösungen zu begnügen, die sich dann später zu seinem Entsetzen selbständig machten und zu Dauereinrichtungen wurden, die teilweise die Verwirklichung des ursprünglichen evangelischen Anliegens seiner Reformation selbst behinderten.

Diese eschatologische Einstellung bestimmt auch aufs allerstärkste seine Polemik gegen die römische Kirche seiner Zeit und hat sich vor allem in der Identifizierung des römischen Papstes mit dem Antichrist der Endzeit ausgewirkt. Aber auch die große Skepsis Luthers gegenüber den „Ergebnissen" seiner Reformation, vor allem in den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens, hängt mit dieser eschatologischen Einstellung zusammen, die in der Bitte gipfelt: „Komm, lieber Jüngster Tag! Lieber Gott, schlag drein!" Das Weltende erscheint hier nicht mehr als der Eintritt der Vollendung, sondern als das erwünschte Ende, das allen den zum Untergang verdammten irdischen Versuchen einer Reformation ein Ende bereitet. Diese düsteren Züge, die doch auch zur Persönlichkeit Luthers gehören, und die ja nicht erst beim alten Luther hervortreten, sondern die bereits den Reformator von 1525 daran hindern, die Organisation einer Gemeinde „derer, die mit Ernst Christen sein wollen" in die Wege zu leiten, kommen in der für europäischen Geschmack etwas zu optimistischen Darstellung zu kurz.

Doch vermag die Blickbegrenzung an diesen beiden Stellen nicht die Gesamtleistung Baintons ernsthaft zu beeinträchtigen, ist ihr doch der große Wurf gelungen, die vielumstrittene Persönlichkeit Luthers in ihrer menschlichen Größe, ihrer religiösen Tiefe, ihrer geschichtlichen Ausstrahlung und ihrer ewigen Bedeutung in einer wissenschaftlich aufs beste begründeten Form und in einer zuchtvollen, künstlerisch geschliffenen Sprache auf eine im besten Sinne allgemeinverständliche Weise zur Darstellung zu bringen.

Ernst Benz

BISMARCK UND BECKERATH

ZUR MINISTERKRISE VOM SEPTEMBER 1848.

Im September 1848 zwischen der Entlassung des Ministeriums Auerswald-Hansemann und der Berufung des Übergangsministeriums Pfuel ist auf Vorschlag der wegen des Steinschen Amendements abtretenden Märzminister auch mit dem Führer der gemäßigten Rheinisch-Liberalen Hermann von Beckerath über eine Kabinettsumbildung verhandelt worden. Beckerath hatte die Sympathie Friedrich Wilhelm IV. und war von ihm am 16. September empfangen worden, sehr zum Mißvergnügen Leopold von Gerlachs, der darüber in seinen Aufzeichnungen I, 198 f. berichtet. Aus dieser Quelle wissen wir auch von einem

Gespräch Beckeraths mit dem damals als „Ministerimpressario des Königs“[1]) tätigen Bismarck an diesem Tage.[2]) Unsere Kenntnisse werden durch einen bisher ungedruckten Brief Leopolds an seinen Bruder Ludwig von Gerlach aus Potsdam unter dem gleichen Datum ergänzt, in dem es heißt:

„Hier stehen die Dinge gut u. nicht gut. Butte [das ist der König] hat noch festgehalten u. Wilhelm, der schon von ihm — mit ihm unzufrieden — abfallen wollte, ist wieder enge mit ihm verbunden. Gestern ist so gut als nichts geschehen. Heute haben die Verhandlungen mit B. begonnen. HE. v. Bismarck, den ich heute offen und vertraulich sprach und der Beckerath und viele andere Leute gesprochen, meint, daß B. annehmen wollte. Er hat sich gegen ihn sehr entgegen kommend geäußert, seine Partei als achtungswerth u. mächtig anerkannt, auch über Grundsteuer, Zinsen, Ablösungen usw. als etwas Unrechtliches u. Verkehrtes. Ich fürchte, er geht in alle Vorschläge Buttens ein u. bewegt diesen dann doch zu quasi Concessionen. Im Hintergrunde steht — Pfuel? — Höchst bedenklich aber doch nicht zu verwerfen. Dies ist sehr geheim. — Butte sagt, Pfuel hätte sich trefflich geäußert. — Nach Bismarcks Schilderungen sind unsere Feinde sehr elend u. doch glaubt er auch wieder, daß sie es auf das Äußerste werden ankommen lassen. Bismarck hat dem Demagogen Schramm auf seine Frage, wer besonders Einfluß beim Könige hätte, geantwortet, Humboldt u. die Willisens.“

Zu einer Betrauung Beckeraths ist es nicht gekommen, weil der König die Rücknahme der Hansemann-Patowschen Gesetzesentwürfe und eine Oktroyierung von Wahlrechtsbeschränkungen von ihm verlangte, auf die Beckerath nicht eingehen wollte[3]) und weil er auch der Unterstützung der äußersten Rechten nicht sicher sein konnte.[4]) Wohl aber war Beckerath schon im September für das Oktroyieren einer ganzen Verfassung durch die Regierung mit gleichzeitiger Auflösung der Berliner Nationalversammlung, wie dann auch im Dezember durch den Grafen Brandenburg geschehen ist. — Beckerath hat am 18. Sept. förmlich abgelehnt[5]).

Durch folgende Bemerkung in Ludwig Gerlachs Tagebuch vom 19. IX., die auch ein ganz interessantes Märzdetail enthält, wird jedenfalls Bismarcks Eintreten für eine zu oktroyierende Verfassung schon für den September 1848 sichergestellt, als immer noch ziemlich undurchsichtige Diskussionen und Überlegungen über diese Frage in den Hofkreisen ventiliert wurden: „Nachm. Le Coq. Bismarck. Dieser, der zum Oktroyieren einer Charte nach Auflösung der Versammlung neigt, während ich auf den Ver. Landtag hinweise, erzählte, als Le Coq fort war: er habe am 21. März Bodelschwingh[6]) im Schloß in Potsdam besucht, wo er schon im Bett gelegen und weinend über den Fall des Vaterlandes den K. einen falschen Feigling genannt, den er nie wieder zu sehen wünsche. Leop. fand diess empörend.“ *H. J. Sch.*

[1]) Ausdruck von Erich Marcks: Bismarck und die deutsche Revolution, Stuttgart 1939, 64, der auf Bismarcks prinzipielle Gegnerschaft zu Beckeraths Kandidatur hinweist.

[2]) D. I, 198; „Bismarck hatte Beckerath gesprochen und meinte, der angele sehr entschieden nach dem Minister“.

[3]) Vgl. Kopstadt, Hermann von Beckerath, 1875, 95 ff.; A. Bergengruen: David Hansemann, Berlin 1901, 550 und zuletzt Fr. Frahm: Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der deutschen Verfassung, F. Br. Pr. Gesch. 41 (1928), 269.

[4]) Vgl. Bismarck G. E. I, 68.

[5]) Vgl. Brief Ottos an Ludolf Camphausen am 19. Sept. in A. Caspary: Ludolf Camphausens Leben, Stuttgart 1902, 256.

[6]) Der Innenminister Ernst von Bodelschwingh nahm im März 1848 seine Entlassung. Vgl. D. I, 203, sowie den Bericht von Gustav von Diest: Meine Erlebnisse im Jahre 1848 und die Stellung des Staatsministers von Bodelschwingh vor und an dem 18. März 1848, Berlin 1898. Daß nicht Bodelschwingh für die königliche Proklamation vom 18. März verantwortlich gemacht werden kann, wird auch durch diese Tagebuchnotiz bestätigt.

BUCHBESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Nikolaus Monzel, Die Überlieferung, Phänomenologische und religions - soziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre. Peter Hanstein Verlag Bonn 1950, 196 pp.

Die Untersuchung, eine Bonner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1943, hat das Ziel, die Notwendigkeit und die Bedeutung des Traditionalismus der christlichen Lehre, der Bildung eines kirchlichen Dogmas darzustellen. Es geht damit also um eine religionsphilosophische Ehrenrettung der sekundären Religion gegenüber der schöpferischen, und der erste Teil beschäftigt sich dementsprechend mit der Widerlegung der gnostischen, spiritualistischen und psychologischen Begründung des Vorranges der religiösen Originalität. Er weist hin auf „die Einführung des dogmatischen Traditionsprinzips durch den Stifter der Kirche (denn Jesus predigte dem Volke (!) und die objektive Begründung dieses Prinzips in der gegenständlichen Eigenart der christlichen Glaubenslehre einerseits und eine gewisse massenpsychologische Konvenienz dieses Prinzips andrerseits" (32). — Ein zweiter Abschnitt versucht eine religionsphilosophische Begründung des religiösen Lehrtraditionalismus, der eine Untersuchung der phänomenologischen Methode vorangestellt ist. Der Verfasser will im Sinne Schelers Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, evidente Wesenserkenntnis unter Aussetzung der Wahrheitsfrage (65,67 f). Diese generelle Betrachtung sei dem katholischen Forscher möglich, da er den anderen Religionen neben der eigenen absoluten niedere Stufen der Wahrheits t e i l h a b e zuerkenne (72).

So gerüstet erhebt Monzel drei Wesensmomente des religiösen Erlebens (73): die Notwendigkeit eines welttranszendenten Objekts, die Notwendigkeit der Offenbarung desselben, schließlich die Notwendigkeit einer besonderen Wortoffenbarung und dementsprechend der traditionellen Übernahme des religiösen Wissens. Diese Thesen werden eingehend spezifiziert und in Auseinandersetzung mit der religionsphilosophischen Literatur geprüft. Die Notwendigkeit einer Wortoffenbarung erwachse aus dem Verlangen des intensiver werdenden religiösen Bewußtseins (114). Die Notwendigkeit des Traditionalismus ergebe sich u. a. aus der Seltenheit und Momentanität des „gnadenhaften Einblicks in das Reich des Göttlichen" schon beim Stifter (134). Sie wird durch Widerlegung der „Religion der freien Subjektivität" (141 ff) erhärtet.

Die Notwendigkeit der aufgewiesenen Wesensmerkmale muß bei der Betrachtung der religionsgeschichtlichen Differenzierungen freilich wieder eingeschränkt werden. Dies liefert dem Verfasser aber gerade ein Kriterium, um die einzelnen Religionen abzustufen und die christliche, in der die Wesensnotwendigkeiten vollkommene Gestalt gewonnen haben, auch für die vollkommenste zu erklären.

Die eindringliche Untersuchung des Phänomenkomplexes sowie die Bearbeitung der Literatur geben der Arbeit ihren Wert. Dies gilt auch ganz abgesehen davon, daß der (vielleicht notwendige) konfessionelle Charakter oft störend wirkt. Hier liegt auch die Grenze der angewendeten „phänomenologischen und religionssoziologischen" Methode. Schon die Themenstellung bezeichnet, wie besonders auch der erste Abschnitt zeigt, im Grunde eine reine Wertfrage. Es geht ja nicht darum, daß die Masse faktisch im Traditionsglauben lebt, (was niemand bezweifelt), sondern daß sie es legitim tut und notwendig tun muß und zwar vom Wesen der Lehre selbst her. So kann die soziologische Fragestellung überall nur Hilfsdienste leisten. Ihre Grenze wird ja gerade an der Würdigung S p r a n g e r s eindrücklich deutlich (17 u. 31). Aber auch die Phänomenologie würde unter „Ausschaltung der Wahrheitsfrage" wohl schwerlich zu ihrem Ergebnis kommen, wenn sie die Affirmation nicht implizit vollzogen hätte. Das hat

vor 25 Jahren schon Tillich dargetan (Religionsphilosophie S. 782). So wird die petitio principii verständlich, daß die christliche Religion unüberbietbar sei, weil sie die höchste Gottesoffenbarung besitze (165). Und nicht auch die überraschende Übereinstimmung von Phänomenologie und autoritativer Kirchenlehre? (117 f).

Wenzel Lohff

Bernhard Häring, Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. Erich Wewel Verlag. Krailing vor München. 1950, 318 pp.

Dieses in vorbildlicher Objektivität geschriebene Buch des katholischen Verfassers stellt zunächst die Ideen des Heiligen und des Guten neben einander, um dann den wechselseitigen Bezug beider Größen in Auseinandersetzung mit N. Hartmann, I. Kant, Schleiermacher, E. Brunner, R. Otto und M. Scheler zu behandeln. Eine Kritik der Ethik der Selbstvervollkommnung und die Darstellung der christlichen „Ethik der Nachfolge" beschließen das wertvolle Werk. Hier wird m. E. in absolut einleuchtender und nicht nur vom theologisch-christlichen, sondern auch vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus zutreffender Weise das Verhältnis von Religion und Ethik dargestellt. Der Referent, der selbst ein Buch über „Gut und Böse im Glauben der Völker" (2. A. 1950) geschrieben und mit diesen Problemen sich immer wieder beschäftigt hat, kann dem Gesamtresultat nur freudig zustimmen. Im einzelnen wären natürlich vom Boden der vergleichenden Religionswissenschaft aus, deren Text-Quellen und moderne Literatur der Verfasser leider wenig verwertet, manche Einwände zu machen. Gegenüber der an den Anfang gestellten Phänomenologie des Heiligen z. B., die am Gebet, an Glaube und Offenbarung aufgewiesen wird, wäre zu sagen, daß hier das Phänomengebiet zu eng genommen wird, sodaß nur der Begriff des personal Heiligen gewonnen, das impersonal Heilige aber abgelehnt wird. Daraus folgt dann, daß manche Religionen nicht unter die Kategorie „Religion" fallen wie z. B. der Buddhismus, aber auch die ganze Welt der akosmistischen und impersonalen Mystik. Ganz ausgezeichnet und genau meinen eigenen Ansichten entsprechend ist der Abschnitt „Das Heilige in seinem Bezug zum Guten" (S. 45 ff). Ich pflege Religion zu definieren als „Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen". Der Verfasser zeigt, daß es zwei Arten der „Antwort" (S. 47) gibt: das „sakrale Ethos" und das „sanktionierte Ethos", womit Kultus und Ethos gemeint sind. Die Ausdrücke halte ich nicht für glücklich; denn der beiderseits verwandte Begriff „Ethos" verleitet zu der Annahme, daß mit ihm ein beide Weisen der Antwort verbindendes Gemeinsames und Identisches bezeichnet werden soll. Tatsächlich ist aber gemeinsam nur der Antwortcharakter von Kultus und Ethos, in sich sind beide aber sehr verschiedene Größen, die nicht mit einem identischen Begriff bezeichnet werden dürfen. Der Verfasser ist der auch von mir (gegenüber etwa W. Hellpach) geteilten Meinung, daß es Religion ohne eigentliche Ethik gibt in der Religionsgeschichte. Aber es gibt natürlich keine Religion ohne „antwortendes Handeln", das sich aber auf kultisches Handeln beschränken kann (S. 53). Echtes Ethos ist auch nach des Verfassers Meinung nie selbst zum Wesen der Religion gehörig, sondern stets nur eine Folge der Religion. (S. 55) Mit besonderer Freude verzeichne ich noch die verständnisvolle Behandlung R. Ottos (S. 167 ff) und seine Verteidigung gegen übliche Mißdeutungen.

Gustav Mensching, Bonn

W. F. Albright: Von der Steinzeit zum Christentum; Monotheismus und geschichtliches Werden, Sammlg. Dalp, Bd. 55, Verlag Leo Lehnen, München, 1949, 495 pp.

Der Verfasser ist Professor der semitischen Sprachen an der Universität Baltimore, zugleich ein von Ausgrabungen im Vorderen Orient her bekannter Archäologe und dazu von Passion Religionshistoriker. Eine ebenso

seltene wie gute Mischung, die Albright befähigt hat, mit diesem Werk einen Querschnitt durch ein halbes Dutzend ängstlich getrennt voneinander arbeitender Disziplinen zu legen und ein Gesamtbild zu entrollen, wie es europäischen Wissenschaftlern so heutzutage nicht mehr möglich ist. Kommt bei uns einmal Polyhistorie vor, dann ermangelt ihr meist die solide philologische Ausgangsbasis, und an die Stelle positiver Sprachkenntnisse ist der Mut (?) zu spekulativer Konstruktion getreten. Nun hat Albright zu allen seinen anderen Meriten hinzu eine Neigung zur Geschichtsphilosophie, und infolgedessen hat das Buch auch noch ein sehr instruktives Kapitel hierüber, das von Hegel bis Toynbee und Sorokin reicht. Die Problemebene ist die angelsächsische; von Dilthey, Simmel, Troeltsch usw. weiß Verf. nichts; aber die Verbeugung vor Max Weber tut dem deutschen Leser wohl.

Dieses Kapitel sowie ein weiteres, das über Entwicklung und Diskussionsstand der Archäologie berichtet, bilden die Einleitung. Das dann folgende Kapitel „Praeparatio" gilt der Ur- und Frühgeschichte des Vorderen Orients. Wir werden mit sicherer Hand von der Steinzeit durch das Chalkolithikum in die frühe und mittlere Bronzezeit Mesopotamiens, Ägyptens, Palästinas, Syriens und Kleinasiens geführt. Verf. behandelt dann auf wenigen Seiten den Forschungsstand auf dem Gebiet der Entwicklung primitiver Religionen; die ägyptische und die mesopotamische Religion zwischen 3000 u. 1600 v. Chr. werden anschließend so dargestellt, daß der Leser nicht nur über das Wichtigste informiert wird, sondern auch für nicht gesicherte Sätze oder umstrittene Fragen — nicht zuletzt dank des gründlichen Anmerkungsapparates — mit dem derzeitigen Diskussionsstand unter den Fachgelehrten vertraut gemacht wird.

Kap. IV: „Als Israel ein Kind war" hat seine Überschrift aus Hos. 11,1 entlehnt. In diesem Kapitel wird die Entwicklung Israels von den altorientalischen Ursprüngen bis zur Herausbildung der monotheistischen Religion des Moses behandelt. A. ist über die bibelkritischen Übertreibungen der Wellhausenschule weit hinausgekommen und stimmt im allgemeinen mit den Forschungen von A. Alt und M. Noth überein. Die Darstellung bleibt im engen Kontakt mit analogen Entwicklungen in der babylonischen, der phönizisch-kanaanäischen und ägyptischen Religion. Kap. V: „Charisma und Katharsis" behandelt den israelitischen Prophetismus, dessen Ursprung A. aus einer Reaktion gegen heidnische Ekstase ableiten will. Ferner die exilische und nachexilische Zeit, wobei die Echtheit des Buches Ezechiel gegen die Angriffe Torreys verteidigt und die Lebensgeschichte des „alten westsemitischen Weisen" Hiob zwischen Deuterojesaja und zwei babylonischen Dichtungen literarisch eingeordnet wird.

Das Kap. 6: „Als die Zeit erfüllt war", kann das Interesse vieler Disziplinen in Anspruch nehmen. Zuerst wird die Frage der Hellenisierung des Judentums verhandelt und der Stoa ein relativ hoher Wirkungsgrad eingeräumt. In diesem Zusammenhang wird das Jubiläenbuch vormakkabäisch in den Beginn des 3. Jahrhunderts datiert, was aber bestreitbar ist. Interessant ist die Rezeption neuer amerikanischer Forschungen (Bickermann, Finkelstein), die die pharisäische Bewegung als „Hellenisierung der maßgebenden jüdischen Tradition" interpretieren und sogar die Mischnaexegese (hermeneutische Regeln des Hillel) der alexandrinischen Philologie entsprechen lassen. Gegen iranische Einflüsse zeigt sich der Verf. weit skeptischer, und mit seiner Spätdatierung der mandaeischen und hermetischen Literatur läuft A. noch immer nicht nur offene Türen ein. Die Essener macht A. zu einer gnostischen Täufersekte, die aus dem Irak gekommen sei; das ist aber so windig wie das meiste, was sich über die sog. „Protognosis" sagen läßt. — Ein letzter Abschnitt beschäftigt sich mit der Evangelienkritik (Problem aramäischer Quellenvorlagen) und mit einer kurzen Skizzierung der Religion Jesu. Eine wahrscheinlich nicht unrichtige Bemerkung A.'s sei hier noch wörtlich wiedergegeben: „Die aus erster Hand stammenden Paulusbriefe geben wahrscheinlich gewisse Tendenzen der Schule Hillels, in der Paulus erzogen wurde,

genauer wieder als die tannaitischen Traditionen des 2. Jahrh. n. Chr." (387).

Schließlich sei noch vermerkt, daß die unter der Aufsicht von W. Baumgartner vorgenommene Übersetzung von Irene Lande vorzüglich ist; nur die Neubildung des Adj. „organismisch" möchte man missen. Der Verf. selber erklärt im Vorwort zu der gegenüber dem Original von 1946 revidierten und erweiterten deutschen Ausgabe: „In manchen Fällen ist der deutsche Text klarer und logischer als das Original".

Hans Joachim Schoeps.

Erik Peterson: Theologische Traktate, Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag, München 1951, 429 pp.

Es ist ungemein begrüßenswert, daß Erik Petersons wichtigste und meist längst vergriffene Aufsätze und Bücher in einem Sammelband vereinigt wurden. Es ist berechtigt, so bahnbrechende kleine Schriften wie „Was ist Theologie" (1926) und „Die Kirche" (1929) unverändert abzudrucken, weil sie längst historische Dokumente geworden sind. Ihre Lektüre heute zeigt, daß sie kaum etwas von dem Erregenden und Befruchtenden eingebüßt haben, das sie damals nach ihrem Erscheinen hervorriefen. Wohl niemals wieder in unserer Zeit ist so hellsichtig alles Problematische aufgewiesen worden, was im protestantischen Kirchenprinzip steckt. Peterson war damals noch nicht konvertiert; heute mögen ihm diese Fragen ferner gerückt sein. Bedauerlicher finde ich, daß Petersons große Arbeiten „Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), „Die Kirche aus Juden und Heiden" (1933), „Von den Engeln" (1935) und einige kleine Sachen ganz unverändert in den Sammelband aufgenommen wurden. Da Peterson in späteren Jahren besonders auf dem Gebiet der Gnosis allerhand Wichtiges schriften publiziert hat, hätte man in französischen und italienischen Zeitgern gesehen, wenn wenigstens der wissenschaftliche Apparat Bereicherung erfahren hätte. Die ZRGG hat eine Arbeit des verehrten Autors über die Ursprünge der christlichen Askese in Jahrgang II, Heft 4 bringen dürfen. Dem Rezensenten unbekannt gewesen war Petersons Briefwechsel mit A. v. Harnack, nach dessen Tod zuerst im „Hochland" (1932) veröffentlicht. Auch hier wieder sind sehr scharfsinnig kritische Fragen formuliert, warum die protestantischen Gelehrten aus ihren historischen Erkenntnissen keine dogmatischen Folgerungen ziehen. Petersons Bemerkung, daß die protestantische Theologie weitgehend eine private Angelegenheit der Theologieprofessoren sei, ist durch die Entwicklung seither häufig bestätigt worden.

Hans Joachim Schoeps

Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, herausgegeben von A. J. F. Zieglschmid, Cayuga Press, Inc. Ithaca, 1943 (Carl Schurz Memorial Foundation) — Einleitung I—XXXVIII, Chroniktext I-LXV u. 1-898, Bibliographie und Verzeichnisse 899—1039.

Auf Grund einjähriger intensiver Arbeit hat Zieglschmid, hauptsächlich an Sprachstudien frühneuhochdeutscher Zeit interessiert, einen wissenschaftlich gediegenen und vorzüglich ausgestalteten Neudruck des Originalmanuskripts der Chronik dieser Gemeinschaft der Taufgesinnten herausgebracht. Der Text wurde 6 Mal kollationiert und damit gegenüber der volkstümlich eingedeutschten Ausgabe des Geschichtbuchs der Hutterischen Brüder von Rudolf Wolkan, Wien 1923, ein wesentlicher Fortschritt in der Edition dieser hochwichtigen Quellenschrift der antimilitaristisch-kommunistischen Täufergemeinschaft erzielt.

Die Arbeit ist unter wesentlicher Förderung von Friedrich Zucker entstanden. Das Original überließen dem Herausgeber die Ältesten der Bruderhöfe in Canada. In der Bibliographie und den Fußnoten sind die Arbeiten der bekannten Täuferforscher Loserth, Harald S. Bender, E. Correl, Robert Friedmann und John Horsch reichlich und gewissenhaft verwertet worden. Sprachstudien der Germanisten (Eigennamen u. a.) und der Mundartenforschung des oberdeutschen Sprachschatzes ist eine wichtige Quelle erschlossen worden. Soziologische, kirchen-, siedlungs- und kulturgeschichtliche Angaben aus der Zeit der Reformation und ihrer Gegenströmungen stehen zur Auswertung bereit. Jammer und Grausamkeit des 30jäh-

rigen Krieges, Qualen und Foltern der Glaubenszeugen spiegelt diese Chronik wieder.

Da die Chronik mit dem Eintrag vom 28. 10. 1665 schließt, enthält die Neuausgabe einen kurzen Überblick über die Geschichte der Hutterer bis zur Gegenwart; wobei der 10. April 1770 als wichtiges Datum die Auswanderung nach Rußland festhält. Generalfeldmarschall Graf Romanzow hatte Befreiung von der Militärdienstpflicht und völlige Religionsfreiheit zugesagt. Die Ansiedlung erfolgte an der Desna in der Ukraine im Gouvernement Tschernigow. 1874 brachte die Auswanderung nach den USA und im 1. Weltkrieg nach Canada. Der Neuaufbruch eines durch Hitler 1937 vernichteten deutschen Zweiges der Arbeit, begründet durch Eberhard Arnold (gest. 1935), führte zu einem Leben der Gütergemeinschaft auf dem Boden des urchristlichen Liebeskommunismus; diese neu-hutterischen Brüderhöfe blühen heute in England und in Paraguay.

Notizen über die Geschichte der Chronik, eine Beschreibung derselben, Anmerkungen zur Sprache der Chronik und zur Methode der Herausgabe sowie ein Schlüssel für allgemeine und bibliographische Abkürzungen beschließen die Einleitung. Ihr folgt in klarem und übersichtlichem Druck der Chroniktext, nachdem ihm die zwei unentbehrlichen Originalregister der Sachen und Lehrstücke und der Glaubens- und Blutzeugen vorangegangen sind. Von welcher innerlich-menschlichen Größe sprechen die verschiedenen Sendschreiben, Gemeindeordnungen, die Darlegungen der Glaubenslehre über Taufe, Abendmahl und die Einstellung zu den Fragen des Kriegsdienstes und der Obrigkeit unter Jakob Hutter, Peter Riedemann und den anderen Ältesten. Wie groß und vorbildlich auf dem schrecklichen Hintergrund aller Verfolgungen erstrahlt z. B. das Bild des Schulmeisters und nachmaligen Bischofs der Brüder Hans Krähl (von 1557, S. 369—375) inmitten eines gewaltigen Mosaiks all der ungenannten Glaubenszeugen der Gemeinden und Haushaben. Wie wegweisend ist die Organisation der Diener der Notdurft und die der ebenso großen Zahl der Diener am Wort für die heute geforderte Neuprägung des Christenglaubens in tätiger Gemeinschaft der Güter und des Geistes.

Das Buch ist eine Fundgrube für den Täuferforscher, für Theologen und Kirchenhistoriker. Eine gute Auswahlbibliographie zum Sachgebiet, ein umfangreiches Orts- und Personennamen-Verzeichnis gehen dem weitreichenden Glossar voran. Es ist gerade damit ein wertvoller Schlüssel zum Eindringen in den Geist und die Gestalt der Chronik geboten worden. Für den Liebhaber und Verehrer der Geschichte dieser Gemeinschaft sind 20 Tafeln mit guten Wiedergaben von Namenszügen, Titelblättern und von verschiedenen Handschriften des Originals angefügt. Forscher und Kenner werden dem Herausgeber danken und wünschen, daß etwa in gleicher Art ein Neudruck der „Testament-Erläuterung", jener Arbeit der Täufersynode von Augsburg, durch ebenso großherzige Förderung erfolgen würde, die schon seit langem aussteht.

D. Pasche.

R. H. Tawney, Religion und Frühkapitalismus. Slg. Dalp A. Francke Verlag Bern 1946, 330 pp.

Dieses Werk von Tawney kann nur in England selber, im Lande seiner Entstehung gebührend gewürdigt werden. Für uns Deutsche ist es mehr von historischem Interesse, wenn auch der Gegenstand dieser Studie, der Einfluß religiöser Kräfte auf das soziale und wirtschaftliche Leben, ein Problem des Abendlandes schlechthin ist, das bei uns seit Max Weber und Ernst Troeltsch im Mittelpunkt des religionssoziologischen Interesses steht. Es geht zurück auf Vorlesungen der Henry Scott Gedächtnisstiftung 1922 und ist durch ein Vorwort zur letzten Originalausgabe 1937 erweitert. Gerade dieses Vorwort ist für die Neuausgabe dieses Buches von großer Bedeutung, da Tawney sich darin mit den Leistungen Max Webers zum gleichen Thema auseinandersetzt und einige Korrekturen, etwa zum katholischen Standpunkt, anbringt.

Tawney weist durch Exkurse in das Mittelalter, durch Studien über Refor-

matoren, über die anglikanische Kirche und die puritanische Bewegung nach, daß die umwälzenden Vorgänge, die der modernen Zivilisation ihr Gepräge gegeben haben, in die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung fallen. Es sind die Vorgänge der Loslösung des Wirtschaftslebens von der Kirche, wodurch der moderne Dualismus zwischen Weltlichem und Geistlichem eingeleitet wird. Diese Spaltung bedeutet ein Schwinden des religiösen Einflußbereiches, die Religion schrumpft zur nebengeordneten Bedeutung zusammen. Während sie im Reformationszeitalter noch die Ethik für die Wirtschaft und das soziale Leben war, während noch die typischen Vertreter des Mittelalters und der Reformation eine Herauslösung wirtschaftlicher und sozialer Fragen aus der religiösen Ganzheit des Lebens als unsittlich und widersinnig ablehnten, beginnt nach der Reformation die gegenteilige Entwicklung zunehmend Boden zu gewinnen. Anstelle des religiösen Rechtsgedankens treten die wirtschaftlichen Zwecke und Nützlichkeitsüberlegungen und anstelle der Ethik die Macht und die Raffgier. Seelenheil und Wirtschaft entwickeln sich fortan zu zwei verschiedenen Dingen, die Einheit des geistig-religiösen Menschen spaltet sich in die Stätte des Herzens als Sitz der Religion und in den ökonomischen Verstand als einen freien und unabhängigen Handlungsbereich der sozialwirtschaftlichen Interessen. In dieser sauberen Trennung, die sowohl der Religion als auch der Wirtschaft ihre eigenen Betätigungsbereiche zuweist und zum bisherigen religiösen Ideal ein zweites, das Nützlichkeitsideal stellt, liegt die Tragikomik der verheerenden kapitalistischen Entwicklung. Wenn die Religion sich zukünftig nur noch an das Innere im Menschen zu wenden hat, warum sollte sie sich da soweit erniedrigen und entweihen, um Vorschriften für Handel, Finanzen und Eigentum zu erlassen? Und warum sollte die Wirtschaft nach einer religiösen Ethik verlangen, wo ihr doch die Aufklärung die Augen für übertragbare Werte, Zwecke und um des Fortschrittes willen gerechtfertigte Nützlichkeiten öffnete? Eine Reibung zwischen Religion und Wirtschaft war nicht möglich, da ja keine Berührungspunkte mehr da waren. Aber Tawney bleibt bei der Feststellung dieser historischen Sachlage nicht stehen. Er nimmt auf die Frage der Sinngebung des menschlichen Tuns Bezug und zeigt, daß der moderne Zivilisationsapparat Ideale durchaus nicht überflüssig mache und daß gerade von der Entscheidung für die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit dieser beiden Ideale unsere Zukunft abhängt. Es kommt darauf an, von der Herrschaft des Kapitalismus einen vernünftigen Gebrauch zu machen, und die Geschichte erweist eindeutig, daß das ohne religiöse Verankerung nicht möglich ist.

Das Buch von Tawney erinnert uns an die Art des früheren Gelehrten, der sehr gewissenschaft und in hervorragender Kenntnis des Stoffes eine literarische Arbeit durchführte. Für den Fachmann werden besonders die ausführlichen Anmerkungen nützlich sein, die sich auch kritisch mit der Literatur auseinandersetzen.

Herbert Gottschalk

J.-D. Burger. Saint Augustin un Père de l'Eglise, A la Baconnière, Neuchatel-Schweiz 1948, 240 pp.

Das Buch will keine neuen Erkenntnisse vermitteln, was beim Stand der Augustin-Forschung auch wohl höchstens in Einzelheiten möglich wäre; aber es ist trotzdem durch seinen besonderen Blickpunkt: „den Menschen, Augustin selbst" den Lesern nahe bringen zu wollen, bemerkenswert. „Wir möchten ihn nach Möglichkeit wieder zum Leben erwecken, ihn in seiner römischen Strenge und christlichen Barmherzigkeit sehen." So werden wir Zeugen des Entwicklungsganges A.'s, der über die griechische Philosophie, den Manichäismus und den Neuplatonismus zum Christentum führt, seiner Entwicklung vom „humanistischen Rhetor zum christlichen Philosophen, zum größten Theologen und bald zum überragenden Kirchenvater", (Nr. 9) zu dem Mann, „von dessen Gedanken das Hochmittelalter lebt, den die Scholastiker verehren und die Mystiker nachahmen" (10), zum

„Vater des abendländischen Katholizismus und ebenso zum Vater der Reformation", findet doch die Reformation des 16. Jh. in „De spiritu et littera" die allein gültige Auslegung der paulinischen Gedanken (Nr. 11). „Dieser begnadete Lehrer muß unaufhörlich ... in Kämpfen sein Leben aufs Spiel setzen" (Nr. 8). So zieht sein Kampf gegen Manichäismus, Domatismus und Pelagianismus an uns vorüber. Er vergißt das Wort Tertullians, daß es dem Wesen der Religion nicht entspricht, eine Religion zu erzwingen, sondern er kommt vielmehr zu jenem berühmten: „zwinge sie einzutreten" (compelle intrare), gewiß gefährlich für die, die nicht der rechtgläubigen Kirche angehören, aber noch gefährlicher für die Kirche selbst (Nr. 60). „Dieser leidenschaftlich von Gott Erfüllte ist der Welt gegenüber ebenso hart und stolz, wie er der Kirche gegenüber demütig und weich ist. Er will nur das Werkzeug Gottes sein, nicht ein Mensch, um besser zu dienen" (Nr. 11). Eine hervorragende Einführung in Leben und Werk A.'s, zumal der Verfasser fast auf jeder Seite A. selbst zu den Lesern sprechen läßt. Ein chronologisches Verzeichnis der Werke A's ist dem Buche beigegeben.

W. B.

Philipp Hofmeister O. S. B.: Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung. „Das östliche Christentum", N. F., Heft 6/7. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1948, 243 pp.

In dieser sehr gründlichen Untersuchung wird zusammengetragen, was im Kultus der christlichen Kirchen des Ostens und Westens mit dem Öl in irgend einer Beziehung steht. Im 1. Teil werden die Öle im allgemeinen behandelt, im 2. die einzelnen Salbungen, von Taufe und Firmung bis hin zur abergläubischen und von der Kirche verbotenen mißbräuchlichen Verwendung heiliger Öle. Die mannigfaltigen Unterschiede im Kultus der verschiedenen Kirchen werden gezeigt und möglichst bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt. Es ergibt sich, daß die heiligen Öle und ihr kultischer Gebrauch „ein Geschenk und eine Gabe des Ostens an die christliche Kirche" sind (S. 238). Der freudigen Rezeption östlicher Gebräuche durch die Kirche des Westens wird die Bereitschaft des Hl. Stuhles zur Anerkennung der Eigenart der Ostkirche an die Seite gestellt. Es ist eine ausgesprochene Absicht der Arbeit, „die Herzen für die Union vorzubereiten" (S. 7).

Ludolf Müller.

Georg Wunderle: Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. 2. erweiterte Auflage = *„Das östliche Christentum"*, Neue Folge, Heft 2. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1949, 72 pp.

An einer den westlichen Christen zuerst sehr seltsam anmutenden Erscheinungsform östlicher Frömmigkeit, dem hesychastischen Jesusgebet, bewährt der Verfasser seine innere Offenheit und sein Einfühlungsvermögen sowohl dem christlichen Osten als auch überhaupt außerordentlichen Phaenomenen aus dem Gebiet der Religionspsychologie gegenüber. Zwar hält er die hesychastische Gebetsweise für einen uns unangemessenen, für uns ungangbaren Weg zur Höhe der Gotteserfahrung (S. 65), aber gleichzeitig macht er dieses erstaunliche Phaenomen historisch verständlich, indem er es in den großen Rahmen der mystisch-asketischen Gesamttradition der östlichen Kirche stellt, und er führt den Leser gleichzeitig zu einem religions-psychologischen Verstehen, wobei er sich der hier gegebenen Grenzen klar bewußt ist: „Gerade die hesychastischen Erlebnisberichte verlangen bezüglich der letzten Tiefen eine wesentlich negative (‚apophatische') Religionspsychologie" (S. 69).

Ludolf Müller.

Ludolf Müller: Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert, Luther-Verlag, Witten/Ruhr, 1951, 178 pp.

Dieses ausgezeichnet dokumentierte und mit guter Sachkenntnis geschriebene Buch ist mehr als nur ein Kaleidoskop russischer und orthodoxer Stellungnahme zum Protestantismus. Es ist die Darstellung einer gedankentiefen,

lebendigen Polemik zu einem zentralen, heute ungelösten Thema: dem des „rechten Glaubens". „Der entscheidende Punkt . . . ist die Lehre von der Kirche", meint Müller selbst in dem (allzu) knappen Kapitel, in dem er zu der 150jährigen Auseinandersetzung abschließend Stellung nimmt. Rez. will es scheinen, daß darunter ein noch fundamentaleres Problem sichtbar wird, aus dem allein die Frage nach dem Wesen der Kirche gelöst werden kann: die Inkarnation.

Müllers Buch, das als ein kleines Nachschlagewerk zum angezeigten Thema benutzt werden kann, gehört zu den Werken, die mehrmals gelesen sein wollen. Die durch die Themenstellung gegebene Gefahr, daß infolge der Vielgestaltigkeit des Evangelischen Christentums und der Vielzahl der reagierenden Persönlichkeiten, die noch dazu meist nur nebenbei zum Protestantismus Stellung nehmen, das Werk in eine bloße Materialsammlung zerfällt, ist mit sehr vorsichtiger Hand weitgehend gebannt. Dennoch wirkt die Vielheit der Ansichten von Fotij und Sturdza bis zur Karsavin und Florovskij zunächst verwirrend, bis man nach sorgfältigem Überdenken die zentralen Linien entdeckt. Besonders glänzend sind die Kapitel über Berdjajev und Florovskij, am schwächsten, aber immer noch qualitativ gut, diejenigen über jene Autoren, die M. unter dem Titel „national-messianistische Slavophilen" zusammenfaßt (meines Erachtens zu Unrecht; denn kann man wirklich Dostojevskij und Danilevskij in eine Gruppe einordnen?) Das 19. Jahrhundert ist aus sich selbst heraus letztlich nicht zu verstehen. Die russische Entwicklung z. B. wird nur verständlich, wenn man sie aus den entscheidenden Fakten der Rechtsumwälzung unter Iwan Grosnij, dem Altgläubigenraskol und dem Eindringen der westlichen Ideologie etwa seit Peter begreift. Leider war M. gezwungen ,die „Geschichte der Kritik des Protestantismus in der älteren russ. Literatur" von der hier gegebenen im 19. und 20. Jahrh. zu trennen. Erst das demnächst im Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz erscheinende Werk über erstere wird ein vollständiges Urteil über Müllers Interpretation erlauben. Doch darf man ihm jetzt schon zu seiner hier besprochenen gediegenen und gelungenen Darstellung, die eine echte Bereicherung der religiösen Gegenwart bedeutet, beglückwünschen.

Reinhard Lauth

Bernhard Kummer: Brünhild und Ragnarök, Selbstverlag (durch Schillerbuchhandlung.), Lübeck 1950, 60 pp.

Der Ursprung der Brünhilddichtung, die sich namentlich aus den nordischen Quellen erschließen läßt, liegt nach dem Verfasser in der Spannung, die der Einbruch des Christentums mit seiner neuen Glaubens- und Sittenlehre in der germanischen Geisteswelt erzeugt hat. Die Forderungen der Ehre, Treue und Sippenpflicht werden um anderer Werte willen zurückgedrängt. Brünhild erlebt, daß der für sie bestimmte Edelste zu Gunsten neuer Bindungen ihr die Treue bricht. Hierin spiegelt sich die Seelennot der besten Teile des nordgermanischen Volkes, die sich in dem Begriff Ragnarök, Götterschicksal, ausprägt, der im Norden den großen Glaubens- und Sittenwechsel mythisch formte. In der Thidreksaga und im Nibelungenliede ist Brünhild herabgedrückt. Ihre Größe verdankt die Sage der ausgehenden Heidenzeit im Norden.

Das Buch ist anregend. Seine Ergebnisse erscheinen mir unsicher, weil wir die Gestalt, die die Brünhildendichtung in der nordischen Heidenzeit hatte, aus den lückenhaften Quellen nicht sicher feststellen können.

Felix Genzmer

Philosophie

Michele-F. Sciacca, L'existence de Dieu. Préface de Louis Lavelle, traduction de Régis Jolivet („Philosophes Italiens") Paris, Aubier, o. J., 219 pp.

Das vorliegende Buch, Wiederveröffentlichung einer Serie von im Giornale di Metafisika erschienenen Aufsätzen, gründet sich im wesentlichen auf die Analyse des Verhältnisses von existentia und essentia, die Gilson in L'Etre et l'Essence vorgelegt hat. Die Philosophie, die es mit der Erforschung von Sein in seiner unverkürzten Fülle zu tun hat, muß immer außer der es-

sentiellen Struktur den undefinierbaren Akt der Existenz mit im Auge behalten. Aus dieser Erwägung ergibt sich die Kontingenz der mundanen Realität einerseits, andererseits der Gedanke eines ens realissimum, dessen essentia nicht nur seine existentia einschließt, sondern das zugleich der Akt der Existenz selbst ist (26). Von diesem Prinzip hängen die folgenden Beweise für die Existenz Gottes ab, unter dem die preuve par la vérité die erste Stelle einnimmt.

Der Standpunkt des Verfassers läßt sich als ein durch augustinische Gedanken modifizierter und durch moderne Einflüsse, vor allem durch Rosmini, Marcel und die Auseinandersetzung mit der modernen Existenzphilosophie mitbestimmter Thomismus kennzeichnen. Neben A. E. Taylor's Essay „Does God Exist?" (1947) darf es als der bedeutendste Beitrag gelten, den die Philosophie der Nachkriegszeit zu dem behandelten Problem geliefert hat. *Helmut Kuhn*

Helene Weiß, Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles. Haus zum Falken, Basel 1942, 197 pp.

Die Untersuchung, offenbar eine von Heidegger angeregte und während des Krieges in der Emigration fertiggestellte Dissertation, will durch Klärung der Grundbegriffe eine sachgemäße Interpretation der aristotelischen Abhandlung über Tyche und Automaton (Phys. B 4-6) vorbereiten, ohne diese Interpretation selbst in Angriff zu nehmen. Mit ihrer Widerlegung von Torstrik, der den Text der Physik-Kapitel für schwer korrumpiert hielt (Hermes 1875), stößt die Verfasserin offene Türen ein. Im übrigen liefert sie in gemäßigt heideggerischer Sprache eine kenntnisreiche, sorgfältige und nützliche Analyse einiger aristotelischer Begriffe (ἀρχή, αἰτία, φύσις, πρᾶξις, συμβεβηκός).

Helmut Kuhn

Gert Schroers: Die Sprache als Lebensform. Eine anthropologische Betrachtung. Bouvier, Bonn 1949. 171 pp.

Diese aus einer Bonner Dissertation entwickelte, kluge und feinsinnige Abhandlung untersucht im Geist W. v. Humboldts und im Anschluß an die neueren sprachphilosophischen Arbeiten von H. Ammann und J. Stenzel die Sprache als die „Urkraft des Menschen, ... Mensch zu sein" (40). Besonders bemerkenswert sind die an treffenden Beobachtungen reichen Kapitel über den Satz als „Bewußtseinsvorgang" (V), über Wortbedeutungen als „Gestalten" (VI) und über das Satzgefüge (VII—VIII).

Helmut Kuhn

Paul Jurevics: Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie. Verlag Karl Alber, Freiburg 1949, 270 pp.

Das Buch erwuchs aus Vorlesungen, die der Verfasser — ein Schüler Bergsons — an der Universität Freiburg gehalten hatte. Der Wert dieser Veröffentlichung liegt nicht allein darin, daß hier zum ersten Mal in deutscher Sprache eine vollständige Einführung in die Philosophie Bergsons vorliegt, sondern noch mehr in der schlechthin mustergültigen Weise, mit der dieses Problem der „Einführung" bewältigt wird. Gewiß kein leichtes Problem, denn Bergsons intuitive Philosophie ist etwas mehr als eine Modeerscheinung gewesen. Man spürt bei Jurevics' Buch das Bedauern doppelt stark, daß sich die philosophischen Gegner Bergsons mit mehr scharfsinnigen als tiefsinnigen „Widerlegungen" so schnell über seine Gedankenwelt hinweggesetzt haben.

Das erste Drittel des Buches behandelt die Grundthesen: Dauer, Wahrnehmung, Begriff, Bergsons Verhältnis zur Wissenschaft und als letztes die spezifische Methode seiner Philosophie, die Intuition. Im zweiten Teil gibt Jurevics eine äußerst prägnante Darstellung der eigentlichen Lehre.

Hellmut Diwald

T. W. Adorno: MINIMA MORALIA, Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp Verlag, 1951, 488 pp.

Der ersten Stufe der Betrachtung scheint das neue Werk Adornos einen Punkt zu bezeichnen, an dem nun auch

die dialektische Philosophie in das Stadium des Aphorismus tritt. Dann würde sie etwa dort angelangt sein, wo auf der anderen Linie der Philosophie Nietzsche steht, dessen heute noch Wesentliches ebenfalls nur durch einen starken Schuß Dialektik ermöglicht wurde. Weiter würde das heißen, daß bei Adorno die Dialektik zugleich beginnt, sich selbst fragwürdig zu werden. Einige Bemerkungen scheinen dafür zu sprechen. Das Bewußtsein solcher Möglichkeit ist geeignet, das Verständnis der Reflexionen zu vertiefen, wenn es durch die Zustände hindurchgeht, in dem *jeder* einzelne Gedanke zunächst einleuchtet, dann aber wieder fragwürdig wird. Methodisch schließt sich Adorno an Hegel an, und zwar über die Junghegelianer, damit über Marx, aber nicht eigentlich als Marxist, sondern eben als ein Linkshegelianer, der Marx in sich aufgenommen hat. Nicht darin liegt der Unterschied zu Marx (eher schon zu Hegel), daß in den Minima Moralia das konkrete menschliche Subjekt von hier und jetzt mit äußerster Konsequenz in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Totalität gestellt und mit seinen Beschädigungen zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird — dies war auch das eigentliche Anliegen von Marx, während Hegel, Goethe und Beethoven die letzte Stufe des noch nicht durch die Entfremdung in die Verdinglichung entäußerten Lebens präsentieren —, sondern darin, daß bei Adorno der notwendige Weg zur Zurücknahme der Entfremdung im gesellschaftlichen Prozeß nicht mehr garantiert erscheint. Auch damit mag die aphoristische Konzeption des Werkes zusammenhängen.

Ihr eigentlicher und legitimer Grund liegt aber in dem Gegenstand des leidenschaftlich-schmerzhaften Bemühens Adornos selbst; dem Leide der einzelnen modernen Person, die aufgelöst, zersplittert, entleert in dem Chaos der Apparaturen und dem Kreislauf der Waren steht, diesen entfremdeten „menschlichen Wesenkräften", ein Leid, das Leiden bleibt, auch dort, wo das entleerte Bewußtsein es als Glück empfindet. Dies Ich, das ein Nicht-Ich, ein nichtiges Ich, ist, wird von allen Seiten her angestrahlt, in immer neuen Ansätzen in seinem Leid und seinem falschen Glück beleuchtet, in seinem Un-Wesen als Reflex der objektiven Wirklichkeit analysiert, als abhängige Variable seiner Produkte aufgezeigt und zugleich in seinem Moment der Selbständigkeit, seiner Möglichkeit zur aktiven Selbstbestimmung, (meist stillschweigend) aufgerufen. Von den modernen kulturpessimistischen Büchern seit Spengler unterscheidet es sich vornehmlich dadurch, daß in ihm das Leid des modernen Menschen tiefer erlitten und zugleich dank seiner Methode klarer auf den Begriff gebracht ist. Diese Anstrengung des Begriffes gegenüber einer so komplexen Erscheinung, wie sie von der totalen Destruktion reflektiert wird, ist wohl notwendig auf die aphoristische Form angewiesen, wenn die moderne Gesellschaft „als ein System, das den Menschen nicht bloß umklammert und deformiert, sondern noch in jene Humanität hinabreicht, die einmal das Individuum bestimmte", begriffen werden soll. Gerade dabei zeigte es sich, daß ein weitreichender, weil zentraler Begriff möglich wurde. Er erscheint in der Reflexion 147 „Novissimum Organum".

Walter Mannzen

Theodor W. Adorno, Philosophie der Neuen Musik. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949, 144 S.

Wir wollen es nur gleich eingestehen: es ist ein Buch, welches — indem es uns enttäuscht — all unsere Erwartungen übersteigt. In dem weiten Umkreis des Schrifttums über neue Musik, sei es registrierend, deutend, verteidigend, aburteilend, hat es seinen einzigartigen Standpunkt. Nicht daß es nicht in manchem von dieser Literatur abhängig wäre, nicht daß es von der Komplikation der Stellungnahme, die all diese Versuche auszeichnet, sich frei wüßte. Aber in der kraftvollen Zusammenfassung der Gedanken und der Herausarbeitung des philosophisch Wesentlichen sucht es seinesgleichen.

Der gründlichen Enttäuschung in der Eröffnung eines schlechthin Neuen entspringen freilich kritische Bedenken. Dem Buche gerecht zu werden

vermag nur der, der sich dem gleich auf S. 1 mitgeteilten apriorischen Setzungen unterordnet, daß man es nämlich — nach Hegel — „in der Kunst . . . mit keinem bloß angenehmen oder nützlichen Spielwerk, sondern ..... mit einer Entfaltung der Wahrheit zu tun" habe und daß in eben dieser Entfaltung — nach Schönberg — „der Mittelweg . . . der einzige" ist, „der nicht nach Rom führt".

Nun, keinem mit der Materie Vertrauten wird es zweifelhaft sein, daß im weiteren Umkreis von Hegels philosophischen Schriften die Ästhetik der notwendige und in seiner Tiefe längst noch nicht genügend ergründete Untergrund derartiger Überlegungen zu sein hat, wie Adorno sie hier anstellt. Ins Unrecht setzt sich dieses Unternehmen aber, wenn seinem unterirdischen Kampf gegen den anderen philosophischen Flügel, der in der Repräsentation Nietzsches und seiner Ausläufer in der Ästhetik *Apollinaires* und *Cocteaus* erscheint (116, 120 f), ein Komponist wie Strawinsky mehr oder weniger zufällig zum Opfer fällt. Mehr oder weniger zufällig, denn anders lassen sich die offenkundigen Mißverständnisse und vordergründigen Fehlbeurteilungen seiner Musik nicht erklären. Ist es zum Beispiel wirklich ihr Anliegen, „den Wahnsinn als Gesundheit vindizieren" zu wollen (112), oder gilt nicht vielmehr das Umgekehrte, daß sie sogenannte Gesundheit als Wahnsinn bloßstellt? (Etwas, was Adorno selbst sehr gut weiß und dieses Wissen auf der gleichen Seite in einer Fußnote zugesteht, wenn er in Hinsicht auf die „nun seit 30 Jahren etablierte Tanzmusik" feststellt, daß Strawinsky „gewissermaßen ihren Makel selber zu reden" nötigt und „die standardisierten Wendungen in stilisierte Chiffren des Zerfalls" verwandelt; vgl. dazu auch S. 118.) Die Widersprüchlichkeit erstreckt sich z. B. auch auf die Instrumentation seiner Werke, die es sich einmal angelegen sein läßt, das Instrument „zum seiner Beschaffenheit gemäßesten Klingen" zu bringen (113), ihm aber ein andermal „unmäßige Größe zumutet" (114!), und macht auch vor dem Komponisten selber nicht halt: es wird im Zwange der dialektischen Gedankenführung Strawinsky selbst ganz einfach widersprochen: behauptet er, daß sein Werk „einfach da" sei „wie irgendeine Sache" (114), so gilt nach Adorno, daß „bei Strawinsky kein musikalisches Ereignis behauptet, es selber, ‚Natur' zu sein" (121). Hier entsteht bei der Lektüre des Buches wirklich „ein schiefer, aus der akustischen Balance geratener Klang, vergleichbar dem Blick des kleinen Kindes, dem die Hosenbeine eines Mannes mächtig und der Kopf winzig erscheinen" (114).

Dies verschuldet ohne Zweifel die dialektische Methode. Sie polarisiert sich — gemäß dem leitenden, oben zitierten Gedanken Schönbergs — in Extremen. Das Zwölftonsystem und der Neoklassizismus werden zufolge Hegelschem Schema als These und Antithese gegeneinander gestellt und innerhalb dieser Abschnitte die Widersprüche entfaltet, zu denen die Logik der Werke selber treibt. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß gewisse Behauptungen hierbei nur deshalb so weit vorgetrieben werden, um sie später — gemäß dem Grundprinzip — mit Erfolg widerrufen zu können, und wohl auch nur zu diesem Zwecke wird das Bild Strawinsky in geschmackloser Weise antithetisch zurechtfrisiert. Hier entartet „die Dialektik zur Staatsreligion", insofern als ihr (außer ihr selbst) nichts unbefragt gilt, sie sich selbst aber als „eines bereits Feststehenden" sicher ist (16).

Phänomene, die sich dieser radikalen Extremisierung nicht fügen, fallen zwischen den gespannten Polen in der Mitte hindurch; dies gilt in Sonderheit für einen Mann wie Bartok, der wohl kaum als „überaus zahm" (139), durch Gleichgültigkeit die Spekulation entbehrlich macht" (2). Ein Phänomen wie er entfällt dem Blickfeld des Verfassers ganz einfach; ihm ist mit dem ach so „gesunden Menschenverstand" (119) nicht beizukommen. Bei ihm geht es um mehr, als eine dem „bösen Irrationalismus" (122) abholde „Dialektik der Aufklärung" (V) mit scharfem Zungenschlag namhaft zu machen vermag. Es geht nämlich zuletzt nicht um „die größere philosophische Wahrheit"

(140), die Schönberg ruhig für sich haben soll, sondern letzten Endes um das Wesen der Musik, d. h. um eine musikalische Wahrheit, die sich mit „solcher objektiven Logik der Sache" (140) nicht erfassen läßt, und der mit „der unverstellten Angemessenheit an den geschichtlichen Zustand" (141) nicht gedient ist. Darum bleibt das Buch auch unterhalb der Schwelle, über welcher der Eingang ins Wesen der Musik sich eröffnet: die gewiß sehr tiefsinnigen Analysen Schönbergs führen zu nicht mehr, als diesen soziologisch zu erfassen und einzuordnen, und zur Verunglimpfung Strawinskys, die nicht mehr „in der Sphäre des guten Geschmacks" beheimatet ist (134). Der Verfasser bietet alles auf, was psychologische und psychoanalytische Bearbeitung für solche Fälle bereithält. Und dies trotz der Tatsache, daß seine Einsichten den technisch-musikalischen Grundlagen abgezwungen sind. Aber „unter den Schwierigkeiten einer theoretischen Behandlung Strawinskys ist (eben) nicht die letzte die", daß seine Musik den Beurteilenden „zu willkürlichen Antithesen nötigt" (136). Was der Verfasser Strawinsky unterstellt, gilt eigentlich ihm selbst und gleicht einem Sinnverzicht seines Bemühens: „Indem es den Wahnsinn, der allen Ausdruck tötet, selber ausdrückt, reagiert es ihn nicht bloß, wie die Psychologie es nennt, ab, sondern unterwirft ihn selbst der organisierenden Vernunft". (ebd.)

Es darf nicht verwundern, daß dieses Buch neben den vielen Einzelheiten, hinter die ein Fragezeichen zu setzen man sich gezwungen sieht, tiefgründige Gedankenreihen enthält, die in ihrer Tragweite erstaunen machen. Der einfallsreiche Tiefsinn des Buches ist bewundernswert und enthüllt eine gründliche Durchdringung des Materials, die in einer geschliffenen Sprache ihre suggestive Verarbeitung findet.

Doch im Eigentlichen liefert das Buch nur Nachhutgefechte. „Die Epoche zwingt die Gegensätze zusammen" (141). Schönberg und Strawinsky bezeichnen „verschiedene Stufen der Konsequenz im Gleichen" (46). Deshalb ist wohl auch die Epoche über beide längst hinausgegangen. Eine Behandlung von neuer Musik unter ihrem Gegensatzpaar gleicht einer Apostrophierung Picassos als „legitimer zeitgenössischer Malerei" (122). Aus der Vielzahl der entstehenden Zweifel und Fragen sei dem Rezensenten vielmehr nur die eine gestattet: Was geschieht mit der Chormusik a capella innerhalb des exponierten Schemas fortgeschrittener Musik? Bezeichnen nicht die der menschlichen Stimme gesetzten Grenzen auch die des wahrhaft human beredten Kunstwerkes? Und liegt nicht vielleicht hier der Grund jenes Einverständnisses mit dem Hörer, durch welches Komponisten der jüngeren Generation „die technischen Standards zu zersetzen" beginnen, „welche das fortgeschrittene Komponieren erreicht hatte" (3)?

„Wie man geneigt ist, über sehr böse Menschen in Begeisterung zu geraten, wenn sie einmal etwas Anständiges tun" (128), so wird man auch diesem in allen, selbst den fadenscheinigen Teilen faszinierenden Werke Adornos seinen Tribut zollen müssen. Wenn man allerdings sich vor Augen hält, daß nicht einmal S c h ö n b e r g — wie der Briefwechsel mit Thomas Mann erwiesen hat — sich von Adorno hinreichend ergründet fühlt, so wagt man nicht einmal sich selbst die Frage zu stellen, was wohl S t r a w i n s k y zu der Darstellung, die er erfuhr, zu sagen hätte.

Hansgeorg Lenz

Geistesgeschichte

Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum. — Greven Verlag Köln, 1950, 310 pp.

Das im tiefsten Sinne des Wortes aktuelle Werk ist mit seiner auf den Leser einstürmenden Fülle von Problemen nicht einfach zu erfassen. Es geht von dem uns allen geläufigen Gedanken aus, daß die alte Ordnung der Welt in die Brüche gegangen ist. Dabei handelt es sich dieses Mal wirklich und zum erstenmal ernstlich um eine Ordnung der W e l t, einen neuen Nomos der Erde, der gesucht werden muß, nicht nur um eine Teilordnung, wie sie in dem untergegangenen eu-

ropa-zentrischen Ius Publicum Europaeum gegeben war.

Bei der Suche nach dem Nomos treten alte geistesgeschichtliche Linien in Erscheinung. Jeder Nomos geht von einer ursprünglichen ‚Landnahme' aus, deren gerechte Verteilung — zunächst unter die einzelnen Bürger einer Polis — gewährleistet werden soll. Zu der damit verknüpften Landnahme der politischen Mächte untereinander tritt früh die „Seenahme". Sie führt zur Linienziehung auf dem Globus, trägt mit dazu bei, seine Einteilung in rechtlich „gehegten" und „rechtlosen" Raum zu fördern. Was „beyond the line" geschieht, ist rechtlich irrelevant.

Aber die Linienziehung versagt völlig bei der ‚Luftnahme', der die Menschheit heute ratlos gegenübersteht. Sie hat auch das Gesicht des Krieges verändert. Landkrieg und Seekrieg müssen nicht Vernichtungskrieg sein; sie können in erster Linie als Beutekrieg geführt werden. Der Luftkrieg kann seinem Wesen nach nur als Vernichtungskrieg in Erscheinung treten.

Die Lage von heute hat Parallelen zu der des 16. Jahrhunderts, als zum ersten Male die ‚Ortung' der Welt auf Europa nicht mehr genügte und neue Räume hinter den Ozeanen auftauchten. Daraus erklärt sich die Renaissance des spanischen Denkers Vittoria in unserer Zeit, der als Theologe, nicht als Jurist, Ordnung in die damalige, gleich der unseren chaotischen Welt zu bringen suchte. Aber seine nach Gerechtigkeit strebende Ordnung enthält ungewollt unheimliche Gefahren. Sie ist eng verknüpft mit der Lehre vom „gerechten Krieg". Wer diese überspitzt, kommt dahin, daß nur Heilige einen gerechten Krieg führen können. Das hat zur Folge, daß es schließlich keinen ‚iustus hostis' mehr geben kann, sondern nur noch Friedensstörer, gegen die man nicht Krieg führt, sondern die man durch ‚police bombing' zur Ordnung bringt. Das bedeutet eine Entartung des Krieges. Die „Einhegung" des Krieges als eine der Hauptaufgaben des Völkerrechts wird dadurch in Frage gestellt. Es gibt, gerade auch infolge des Luftkrieges, keinen umhegten „Kriegsschauplatz" mehr, sondern nur noch ein grenzenloses „Kriegstheater".

Hiermit ist nur eine Probe aus der Fülle des Stoffes gegeben. Der Leser erlebt das noch nicht ausgegorene Ringen um den neuen Nomos mit und muß selbst bemüht sein zu ordnen, zu sichten und zu scheiden. Die Lektüre bringt ihm keineswegs fertige Gaben, sondern stellt ihm Aufgaben.

Hans Liermann.

Hans M. Wolff: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung, Leo Lehnen Verlag, München 1949, 267 pp.

Der in Kalifornien lebende Gelehrte hat sich eine außerhalb der Literaturgeschichte stets sehr stiefmütterlich behandelte Epoche zur Behandlung ausgesucht: die frühe Aufklärung in Deutschland. Nach einer allzu schematischen Einleitung über die Entwicklung des Menschenbildes seit der Reformation — Luther wird hier z. B. zum Vater der bürgerlichen Lebensnorm ernannt — wird das Luthertum der Aufklärung an der Ethik des Christian Thomasius, die Lebensgesinnung und der Geist des Kapitalismus an dem fast ganz verschollenen Hamburger Schriftsteller Johann Adolph Hoffmann dargestellt, und auf das gleiche Thema hin werden die frühen Wochenschriften und die Dichtung (Canitz, Neukirch, Albr. v. Haller) der frühen Aufklärung durchgesehen. — Der „Bildung" überschriebene zweite Teil des Buches behandelt im wesentlichen Philosophie und Bildungsideen Chr. Wolffs nebst ihren Fortbildungen bei Schlegel, Crusius, Gellert und anderen. Die Dichtung der 40er Jahre (Hagedorn, Ewald v. Kleist u. a.) sowie die Popularphilosophie (Mendelssohn, Iselin) bekommen eigene Kapitel. Die Überwindung der Aufklärung wird einerseits in Wieland und Lessing, andererseits in Hamann und Möser mehr angedeutet als dargestellt.

Als Ganzes macht Woffs Buch, das Karl Vietor gewidmet ist, mehr den Eindruck einer ausgeweiteten literaturgeschichtlichen Untersuchung, als daß es eine Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts gäbe, zu der einst Dilthey das Programm entwarf. Daß über der Darstellung ein Alp der Langeweile lastet,

liegt am Thema; der Verfasser kämpft nach seinen Kräften dagegen an.

Hans Joachim Schoeps.

Otto Friedrich Bollnow: Rilke. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1951, Gr. 8°, 355 pp.

Neben Dieter Bassermanns „Spätem Rilke" ist uns eine zweite, gleichrangige Darstellung des Dichters unserer Zeit beschert worden, die in ihrer Eigenart besonders deutlich wird, wenn man sie mit dem Bassermannschen Buche vergleicht. Bollnow will nicht etwa, wie der einfache Titel „Rilke" vermuten lassen könnte, in das wesentliche Bild des Dichters seine Frühzeit wieder einbeziehen; ihm geht es nicht weniger als Bassermann darum, das volle Gewicht auf die Spätzeit zu legen, ja noch mehr: innerhalb des Spätwerks den Durchbruch zu einer letzten und wesentlichsten, die „Duineser Elegien" hinter sich lassenden Stufe nachzuweisen. (Wohl zum erstenmal werden auch die französischen Gedichte der letzten Jahre ihrer Bedeutung entsprechend berücksichtigt.) Die frühen Dichtungen, die das populäre Rilke-Bild so verhängnisvoll bestimmt haben, werden zwar mit herangezogen, aber nur, um die lange Vorbereitung und die Beziehungsfülle der reifen, endgültig geprägten Symbole darzutun. Denn auch dies ist Bollnow mit Bassermann gemeinsam: beide führen uns sehr kenntnisreich und umsichtig den Weg zu Rilkes Spätwerk („Der Weg zu den Elegien und Sonetten" ist ja der zweite, wichtigere Teil von Bassermanns Arbeit betitelt) und tragen oft schon dadurch, daß sie die Belege des Werdegangs sammeln, Bedeutsames zur Kommentierung dieser Dichtungen bei. Trotzdem ist Bollnows Buch alles andere als eine Wiederholung dessen, was bei Bassermann schon steht; dann während Bassermann vorwiegend biographisch vorgeht und überall dem gelebten Leben selbst nachspürt, das sich in die Gedichte umgesetzt hat, entfaltet Bollnow das Werden der einzelnen Grundvorstellungen, Begriffe und Symbole. Bassermann neigt dazu, das begriffliche Denken Rilkes mit seiner eigensten Gefährdung und seinem tragischen Verhängnis in Zusammenhang zu bringen; Bollnow dagegen macht die eminent denkerische Leistung dieses Dichtens, bei allem Unterschied von philosophischer Systematik, sehr eindrücklich. Wer sich die Dichtung Rilkes nachdenkend aneignen möchte, wird, wenn es ihm um ein wahrhaft ursprüngliches Denken zu tun ist, von beiden Büchern, gerade um dieser ihrer Verschiedenheit willen, viel Nutzen haben können und finden, daß sie sich aufs wünschenswerteste ergänzen.

Bücher über Dichtung sollen Hilfsbücher sein und sich nicht kunstrichterisch einen überlegenen Standort anmaßen. Gerade seine bescheidene Zielsetzung macht Bollnows Buch besonders ergiebig. Strekkenweise ist es fast eine Art Wörterbuch, aber im besten und interessantetsen Sinne, nach dem Vorbild des von Rilke geliebten Grimmschen Wörterbuchs; für eine nicht geringe Zahl von Wörtern ist die von Bollnow aufgestellte Forderung eines Rilke-Lexikons hier schon weitgehend erfüllt. Allein schon deswegen wird es denen, die tiefer in Rilke eindringen wollen, als Handbuch unentbehrlich sein. (Man wünscht sich ein beigegebenes alphabetisches Verzeichnis dieser Grundwörter; man kann es sich aber auch selbst mit sehr leichter Mühe herstellen.) Selbstverständlich war keine Vollständigkeit möglich. Eine der vielleicht empfindlichsten Lücken ist das Fehlen des großen Wortfeldes, das durch die folgenden Wörter angedeutet werden kann: Ferne (Weite), Raum, Atem, Gesicht, Stern — Erde, Welt — Haus. Bollnow hat sich meist auf das Gesichertere beschränkt; nur verhältnismäßig selten läßt er sich auf eine ausführlichere Erklärung solcher Stellen ein, die dem Verstehen besonders hartnäckigen Widerstand entgegensetzen. Die Zerreißung dichterischer Gebilde zugunsten begrifflicher Systematik und ein unruhiges Hin und Her der Darstellung mußte oft als unvermeidlich in Kauf genommen werden. In dem Verzicht auf manches, was wirksam gewesen wäre, liegt sicherlich viel Entsagung.

Die dienende Absicht dieser Art von

Forschung schließt aber keinen Verzicht auf jedes kritische Urteil ein; Bollnow betreibt keine Rilke-Verherrlichung um jeden Preis. Wohl nirgends in der Rilke-Literatur — soweit sie nicht eine ausgesprochen negative Tendenz verfolgt — kann man so Schonungsloses über das „Stundenbuch" lesen wie hier. Aber diese Kritik ist vorbildlich durch die Solidarität ihrer Haltung; sie geht nicht gegen das Private und gegen individuelle Schwächen, sondern betrifft das Fragwürdige unserer ganzen Zeit, wie es in uns allen sich geltend macht; sie dient der immer reineren und genaueren Aussage dessen, worum es Rilke selbst ging, bleibt darum in der Linie seiner eigenen Selbstkritik und zutiefst ehrfürchtig gebunden.

Als die zentrale Frage Rilkes wird die nach dem Sein des Menschen herausgearbeitet; des Menschen, nicht des Künstlers: dieser hat nach Rilkes Auffassung keine ästhetische Spezialproblematik zu bewältigen, sondern die Seinsnot des Menschen seiner Zeit stellvertretend durchzustehen. In dieser Tiefe muß auch das Anliegen der denkerischen Bewegungen unserer Zeit angesetzt werden, wenn Bollnow recht hat, Rilke zu ihnen in Beziehung zu setzen. Beachtenswert ist der genaue Aufweis der Zusammenhänge zwischen Rilkes Beschäftigung mit Kierkegaard und den entscheidenden Einschnitten seiner eigenen Entwicklung; und auch die vielen geradezu wörtlichen Anklänge an spätere Heideggersche Begriffe sind sicherlich kein Zufall. Gelegentlich scheint die Parallelsetzung dichterischer Aussagen mit den Theoremen bestimmter Richtungen etwas zu weit getrieben zu sein. Vor allem aber beunruhigt hier die Frage: wenn bei Rilke Beziehungen zur „Lebensphilosophie", zur „Existenzphilosophie" und zu über das „existentielle" Denken hinausführenden Tendenzen zu beobachten sind, daneben auch noch „psychoanalytische" und „metaphysische" Bestrebungen, wie verhalten sich dann alle diese Richtungen zueinander? Genügt es, wenn man die letztgenannten als weniger kernnahe auszuschalten und die ersteren in eine Zeit- und Entwicklungsfolge zu bringen sucht? Bollnow meint es gewiß in einem verbindlicheren Sinne: als die uns aufgetragene „Überwindung" des „Existentialismus". Aber verläuft die wesentliche Bewegung des Denkens unserer Zeit überhaupt in der Abfolge der philosophischen Modeströmungen? Liegt die eigentliche Verwandtschaft zwischen Rilke und Heidegger nicht in der Radikalität der wieder gestellten Seinsfrage („Wann aber sind wir?"), statt in dem, was ihm mit der Position eines „existenzphilosophisch" interpretierten Heidegger gemeinsam sein mag? Und heißt es nicht das in Rilkes Seinsdenken so erregend Neue wieder beschwichtigen, wenn es am Ende auf eine Rückkehr zu den bewährten, aber von Rilke so peinlich gemiedenen Formeln von der „Überwindung der Vergänglichkeit", dem „Absoluten im Augenblick", dem „zeitlos ewigen Sein" hinauslaufen soll?

Mit diesen Fragen soll ein richtiger Kern in Bollnows Auffassung, daß in den „Sonetten" sowie den französischen und den spätesten deutschen Gedichten ein über die „Elegien" hinausführender Schritt getan sei, keineswegs bestritten werden. Aber der echte „Umschlag" in die „Zustimmung" setzt voraus, daß die unerbittliche Trostlosigkeit des „vorletzten Wortes" durchgestanden und nicht als „vorläufig" „beiseitegeschoben und ersetzt" wurde (S. 346).

Mit Recht legt Bollnow Verwahrung ein gegen die Tendenzen, in Rilkes Dichtung dergleichen wie Lehren über „metaphysische", d. h. übersinnliche Gegenstände (z. B. das Vorhandensein einer Geister- und Totenwelt, der Engel u. s. w.) nachzuweisen, und zweifellos ist solcher Fehlinterpretation gegenüber eine „existentielle" (oder „anthropologische") „Reduktion" der Aussagen Rilkes angebracht. Nur möchte hierbei die Gefahr zu meiden sein, daß dies der theologischen „Entmythologisierung" vergleichbare Verfahren sich selbst auf die Begriffsebene begibt, die es eben zu überwinden gilt. Wenn z. B. das Wort der IX. Elegie: „Preise dem Engel die Welt" „reduziert" wird auf: „Preise die Welt" (S. 109), so scheint mir hier mißachtet zu sein, daß in Rilkes Rede vom „Engel", eben weil es ihn zuge-

standenermaßen „nicht gibt", ein dem feststellenden Begreifen wesentlich entzogenes, allenfalls mythisch aussagbares Sein bezeugt wird. Vielleicht liegt gerade in der Gestalt des „Engels" die wesentlichste, nicht „metaphysische", aber ontologische Leistung der „Elegien", die freilich erst sichtbar wird, wenn die Gleichung von „Sein" und „Vorhandenheit", „Feststellbarkeit", preisgegeben ist; und auch über die Wahrheit von dergleichen wie einem „Weltinnenraum" läßt sich erst reden, wenn man nicht mehr darüber streitet, ob es ihn „gibt" (S. 167).

Diese Bedenken, die nicht unterdrückt werden durften, ebenso mögliche Meinungsverschiedenheiten über Einzelfragen der Interpretation (z. B. über die allegorisierende Auslegung von „Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens . . ." oder über die Deutung der „Wendung", der X. Elegie oder des Grabspruches) können natürlich den Wert des Buches nicht beeinträchtigen. Es ist von ihm eine reiche Befruchtung des Gesprächs über Rilke zu erhoffen.

Hermann Mörchen

Günther Franz: Bücherkunde zur deutschen Geschichte, Verlag R. Oldenbourg, München 1951, Gr. 8°, 297 pp.

Dieses in erster Linie für Studierende bestimmte Handbuch verzeichnet in 64 Abschnitten mit zahlreichen Unterteilungen über 3000 bibliographische Positionen, in denen auf etwa 7000 Einzeltitel verwiesen wird. Laufende Nummern, Seitenüberschriften und Randschlagworte erleichtern den Gebrauch des Buches, das mit einem ausführlichen Register ausgestattet ist. Als handliches Nachschlagwerk, das besonders alles seit der 9. Aufl. (1931) des Dahlmann-Waitz Erschienene berücksichtigt, füllt das Buch eine Lücke und ist sehr zu empfehlen. Manche Literaturnachweise wie etwa „Geschichte der deutschen Juden" — mißverständlich in den Abschnitt „Rasse und Bevölkerung" eingeordnet — sind etwas knapp geraten. Manche NS.-Autoren möchte man dafür in diesem Handbuch wieder missen! Im allgemeinen erhält auch der Fachgelehrte mancherlei Hinweise und Belehrungen. Gelegentlich sind knappe Charakteristiken von 1—3 Zeilen den aufgeführten Titeln beigegeben. *Sch.*

Ernst Bammel: Frankfurt und Berlin in der deutschen Revolution, Verlag Hans Scheur, Bonn 1949, 67 pp.

Ein ausgearbeiteter Vortrag, der die Verlaufsphasen der 48er Revolution und ihres Scheiterns in Frankfurt und Berlin darstellt und vergleicht. Drei erstmalig gedruckte Geheimberichte des Reichskommissars Karl Stedmann an das Frankfurter Reichsministerium im Anfang April 1849 sind wertvoll. Die Darstellung ist zuverlässig (S. 25 nicht ministère obscure, sondern occulte!), die Urteile zurückhaltend, die Schrift zu empfehlen. *Sch.*

*

Professor Eugen Rosenstock-Huessy, Four Wells, Norwich, Vermont/USA bittet darum, ihm Werke über Guiseppe Ferrari (1811—1876), speziell seine Vico Ausgabe, sowie biographisches Material zugänglich zu machen.

Die Rubriken „Bibliographien" und „Aus ausländischen Zeitschriften" folgen im nächsten Heft.

Die Red.

BEI DER REDAKTION ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGEN

McDougall, W.: Psychologie. A. Francke AG., Bern (Dalp), 2. Auflg. 1951, 196 pp.

Lohmeyer, E.: Das Evangelium des Markus. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 368 pp.

Grether, O. †: Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht. Evangelischer Presseverband für Bayern, München 1951, 477 pp.

Glasenapp, H. v.: Die fünf großen Religionen. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1951, 228 pp.

Sibyllinische Weissagungen, Übers. A. Kurfess. (Tusculum) Heimeran Verlag, München 1951, 374 pp.

Rost, H.: Die katholische Kirche die Führerin der Menschheit. Gangolf Rost Verlag, Westheim b. Augsburg 1949, 543 pp.

Weiland, J. Sp.: Philosophy of Existence and Christianity. Van Gorcum & Comp., Assen 1951, 144 pp.

Spath, J. M.: Yoga — Wege der Befreiung. Origo-Verlag, Zürich 1951, 223 pp.

Anrich, E.: Groß Göttlich Ordnung. Matthiessen Verlag, Tübingen 1951, 111 pp.

Gensichen, H.-W.: Das Taufproblem in der Mission. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1951, 67 pp.

Friedmann, R.: Mennonite Piety through the Centuries. The Mennonite Historical Society, Goshen/Ind. 1950, 287 pp.

Bender, HS.: Conrad Grebel (1498—1526). The Mennonite Historical Society, Goshen/Ind. 1950, 326 pp.

Bense, M.: Die Philosophie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1951, 466 pp.

Brandon, S. G. F.: The Fall of Jerusalem and the Christian Church. S. P. C. K., London 1951, 194 pp.

Müller, G.: Studien zu den Platonischen Nomoi. C. H. Beck'sche Verlagsbuchh., München 1951, 194 pp.

Marcks, E.: Bismarck, eine Biographie 1815—1851. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1951, 632 pp.

Auerbach, E.: Vier Untersuchungen zur Geschichte d. Französischen Bildung. A. Francke AG., Bern 1951, 128 pp.

Rosenkranz, G.: Evangelische Religionskunde. J. C. B. Mohr, Tübingen 1951, 258 pp.

Altheim, F.: Römische Religionsgeschichte, Bd. 1. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1951, 324 pp.

Nigg, W.: Maler des Ewigen. Artemis-Verlag, Zürich/Stuttgart 1951, 315 pp.

Schreiber, G.: Das Weltkonzil von Trient, 2 Bde. Herder Verlag, Freiburg 1951, 488 pp. und 630 pp.

Niebuhr, R.: Glaube und Geschichte. Paul Müller Verlag, München 1951, 320 pp.

Kerényi, K.: Die Mythologie der Griechen. Rhein-Verlag, Zürich 1951, 321 pp.

Buber, M.: Die chassidische Botschaft. Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1952. 217 pp.

Kierkegaard, S.: Furcht und Zittern. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1950, 163 pp.

Kierkegaard, S.: Einübung im Christentum. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1951, 299 pp.

PR[CG6 —

ZEITSCHRIFT
FÜR
RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE

Herausgegeben unter Mitwirkung von

ERNST BENZ, MARBURG UND

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, MAINZ

durch

HANS JOACHIM SCHOEPS, ERLANGEN

3. JAHRGANG 1951, HEFT 1

E. J. BRILL VERLAG, LEIDEN-HEIDELBERG

INHALT

Hans Joachim Schoeps, Der junge Bismarck als Journalist 1
Studentenbriefe aus der Zeit der Romantik 12
Theodor W. Adorno, Kierkegaards Lehre von der Liebe 23
Reinhard Schantz, Goethes „Urworte orphisch" in ihrer geschichtsphilosophischen Bedeutung 38
P. Ludger Meier OFM, Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation . 53
Lutz Röhrich, Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage 69
Gustav Mensching, Wesen und Aufgaben der Religionssoziologie . . 76
Hans Joachim Schoeps, Philosophie der Erscheinung (Zu Heinrich Barths gleichnamigem Werk) 78
Buchbesprechungen 81
Bibliographie der Dissertationen 93
Aus ausländischen Zeitschriften 95
Zur Besprechung eingegangene Bücher 96

MITARBEITER DIESES HEFTES

Prof. Dr. Theodor W. Adorno, Frankfurt, Liebigstr.19
Prof. D. Paul Althaus, Erlangen, Atzelsberger Steige 10
Prof. Dr. O. F. Bollnow, Mainz, Am Gautor 3
Dr. Joachim Ernst, Berlin-Zehlendorf, Irmgardstr. 7
Prof. Dr. Werner Leibbrand, Erlangen, Maximilianplatz 2
cand. phil. et theol. Hansgeorg Lenz, Erlangen, Hofmannstr. 61
Dr. Wenzel Lohff, Erlangen, Schuhstr. 35
Pater Ludger Meier OFM., Bamberg, Jakobsplatz 1, Franziskanerkloster
Prof. Dr. Gustav Mensching, Bad Godesberg, Kölner Str. 149
Dr. Lutz Röhrich, Mainz, Deutsches Institut der Universität
Dr. Reinhard Schantz, Königstein im Taunus, Limburger Str. 19
Prof. Dr. H. J. Schoeps, Erlangen, Ebrardstr. 11

VERLAG E. J. BRILL, LEIDEN-HEIDELBERG

Druck: Fr. Staats GmbH., Lüdenscheid-Wuppertal,
durch Rocholsche Buchdruckerei W. Jahn, Soest

Die **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte** erscheint viermal im Jahre im Umfang von je 96 Seiten. Jedes Heft kostet DM 4.50 im Abonnement oder DM 5.- im Einzelverkauf zuzüglich Postgeld. Die Zeitschrift ist durch jede Buchhandlung zu beziehen, oder direkt vom Verlag E. J. Brill, Kettengasse 25, Heidelberg, Postscheckkonto Karlsruhe 44378. Allbank Heidelberg Konto-Nr. 52879.

Beiträge für die Zeitschrift sind nur nach bestätigter Anfrage (Rückporto beifügen) zu senden an den Herausgeber Prof. Dr. Hans Joachim Schoeps, (13a) Erlangen, Kollegienhaus, Seminar für Religions- und Geistesgeschichte. Unverlangt dem Herausgeber eingesandte Bücher aus dem Aufgabenkreis der ZRGG werden in der Rubrik: „Bei der Redaktion zur Besprechung eingegangen" im jeweils nächsten Heft aufgeführt und im Eignungsfall noch besonders besprochen; eine Verpflichtung zur Rezension besteht nicht.

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.

DIE NÄCHSTEN HEFTE WERDEN U. A. ENTHALTEN:

Willy Andreas (Heidelberg): Neue Aufklärungsliteratur.

Ernst Benz (Marburg): Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche.

Ernst Benz (Marburg): Reisetagebuch Tholucks aus dem Jahr 1828.

O. F. Bollnow (Mainz): Rilkes letzte Wendung.

Jonas Cohn † (Freiburg): Das Vermächtnis des Viktorianischen Zeitalters.

Dmitrij Cyzevskyj (Marburg): Antipietistisches aus der Slovakei.

Ernst Ludwig Dietrich (Wiesbaden): Das religiös-emphatische Ichwort in der apokryphen und rabbinischen Literatur.

Hellmut Diwald (Erlangen): Kategoriale Elemente der Geschichte.

Walter Engels † (Marburg): Salomon Schweigger, ein ökumenischer Orientreisender im 16. Jahrhundert.

Joachim Ernst (Berlin): Tragik und Schuld bei Theodor Fontane.

Robert M. Grant (Tennessee, USA): Myth and History in early Christian Thought.

Fritz M. Heichelheim (Toronto, Kanada): Problems of Celtic Religion.

Erwin Hölzle (Konstanz): Der russische Nationalgedanke und die Neue Welt.

E. R. Huber (Freiburg): Zu Erich Eycks Werk über Kaiser Wilhelm II.

Hermann Lange (Neumarkt/Donau): Die Rolle der „Interessen" in der amerikanischen Geisteswissenschaft.

Reinhard Lauth (München): Dostojewskij und Tschaadajew.

Werner Leibbrand (Erlangen): C. G. Jungs Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas.

Hans Liermann (Erlangen): Deutsches Rechtsleben und deutsche Rechtswissenschaft 1900/1950.

Heinrich Mühling (Harheim/Hessen): Über das Totem (mwiko) der Wangoni in Ostafrika.

Herbert Preisker (Jena): Goethes Stellung zu den Religionen im West-östlichen Diwan.

Fritz Rossmann (München): Johannes Keplers astrologische Bestrebungen.

Georg Schmitz (Bonn): Geulincx und die Bewegung des Pur Amour.

Hans Joachim Schoeps: Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland.

Hans Joachim Schoeps: Vorläufer Spenglers / Über den Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert.

Hans Stocks (Bremen): Manichäische Miszellen.

Geo Widengren (Uppsala): Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten 30 Jahren.

Unveröffentlichte Briefe von Heinrich Leo, Alexander von der Marwitz, diplomatische Berichte aus dem Präsidentschaftsjahr Napoleons III. und anderes.

B 14 NOV 1957

97-1